THOMAS HOBBES

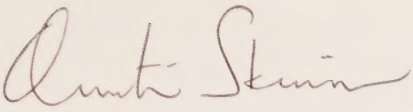
11/1 DE LA LIBERTÉ ET DE LA NÉCESSITÉ

Œuvres traduites dans une édition scientifique et critique.

VRIN

Digitized by the Internet Archive
in 2023 with funding from
Kahle/Austin Foundation

https://archive.org/details/delaliberteetdel0000thom



Chaque volume de cette édition des Œuvres traduites *de Hobbes repose sur un établissement préalable du texte original à partir des manuscrits (lorsqu'il y en a) et des éditions d'époque. La fiabilité et l'homogénéité des traductions sont assurées par les travaux lexicographiques poursuivis par le groupe de traduction, où collaborent linguistes et philosophes, et par la révision complète de chaque texte traduit. Sauf exception explicitement signalée, la présentation de chaque traduction est conforme à celle du texte de base. Tout complément apporté par le traducteur est indiqué par des crochets.*

Une introduction historique présente le texte, son contexte, sa place dans l'œuvre et sa traduction. On trouvera ainsi à la fois des indications concernant les manuscrits et les éditions successives, et des précisions sur les choix de traduction qui rendent compte des principales options terminologiques. La bibliographie sélective fournit les références utiles pour poursuivre une recherche sur le texte.

L'apparat critique comporte : 1/ les corrections conjecturales les plus importantes; 2/ les divergences entre les différents manuscrits ou éditions lorsque ces divergences touchent à la signification ; 3/ l'indication des éventuelles lacunes ou inexactitudes des éditions modernes en langue originale (anglais ou latin). Dans ce dernier cas, le passage supprimé ou tronqué est rétabli en langue originale dans les notes.

Lorsque le texte de base (anglais ou latin) a été traduit par Hobbes, les variantes de la traduction (latine ou anglaise) figurent dans les notes.

Les notes philologiques, historiques ou philosophiques sur le vocabulaire, les personnes ou les faits ont pour fonction d'assurer la lisibilité du texte et non d'en donner un commentaire. Les références internes et externes sont également indiquées.

Dans le glossaire des notions, la plupart des entrées sont en français et quelques-unes en langue originale. Lorsque l'entrée est en français, le terme est suivi des mots ou des expressions qu'il traduit, ainsi que d'un exemple particulièrement significatif et d'une définition. Le glossaire des noms propres fournit des informations historiques sur la vie et l'œuvre des personnages cités dans le texte. Ces informations sont plus étendues lorsque le personnage est considéré comme moins connu du lecteur français.

L'index rerum et l'index nominum renvoient à l'introduction, à la traduction, aux notes et aux glossaires. Les chiffres en romain renvoient à la traduction. Les chiffres en italiques renvoient à une introduction, à une bibliographie ou à une note du traducteur. Enfin, les chiffres suivis d'un astérisque renvoient au glossaire des notions ou au glossaire des noms propres.

DE LA LIBERTÉ
ET DE LA NÉCESSITÉ

THOMAS HOBBES
Œuvres

TRADUITES ET PUBLIEES SOUS LA DIRECTION DE

YVES CHARLES ZARKA

COMITE INTERNATIONAL

France

Henri GOUHIER, de l'Académie française
Raymond POLIN, de l'Académie des Sciences Morales et Politiques
Olivier BLOCH, professeur à l'Université de Paris I
Simone GOYARD-FABRE, professeur à l'Université de Caen
Pierre MAGNARD, professeur à l'Université de Paris IV
Henry MÉCHOULAN, directeur de recherches au CNRS
André ROBINET, directeur de recherches au CNRS

Angleterre

John BARTON, Reader de droit romain à l'Université d'Oxford
Cecil COURTNEY, fellow de Christ's College, Cambridge
John ROGERS, Reader de philosophie à l'Université de Keele

Italie

Gianfranco BORRELLI, Université de Naples
Guido CANZIANI, CNR de Milan
Onofrio NICASTRO, professeur à l'Université de Pise
Gianni PAGANINI, Professeur à l'Université de Catane

Pays-Bas

Karl SCHUHMANN, professeur à l'Université d'Utrecht
Theo VERBEEK,Université d'Utrecht

Allemagne

Bernard WILLMS †, professeur à l'Université de Bochum

Espagne

Antonio TRUYOL Y SERRA, Real Academia de Ciencias Morales y Politicas

Suisse

Otfried HÖFFE, professeur à l'Université de Fribourg

Etats Unis

Jeffrey BARNOUW, professeur à l'Université du Texas, Austin
Martin BERTMAN, président de l'International Hobbes Association

Canada

Ross RUDOLPH, vice-président de l'Université de York, Toronto

Argentine

Margarita COSTA, directeur de l'Institut de philosophie de l'Université de Buenos Aires

GROUPE DE RECHERCHES ET DE TRADUCTION

Isabelle AGIER, ancienne élève de l'ENS, agrégée de philosophie
Jean BERNHARDT, directeur de recherches au CNRS
Michel BLAY, directeur de recherches au CNRS
Luc BOROT, maître de conférences à l'Université de Montpellier III
Lucien CARRIVE, professeur à l'Université de Paris III
Paulette CARRIVE, professeur à l'Université de Paris I
Luc FOISNEAU, chargé de recherches au CNRS
Lucien JAUME, directeur de recherches au CNRS
Franck LESSAY, maître de conférences à l'Université de Paris III
Michel MALHERBE, professeur à l'Université de Nantes
Marie-Madeleine MARTINET, professeur à l'Université de Paris IV
Jean MATHIOT, maître de conférences à l'Université d'Aix-Marseille III
José MÉDINA, Florence
Martine PÉCHARMAN, assitante à l'Université de Clermont II
Florence PERRONIN, ancienne élève de l'ENS, agrégée d'anglais
Louis ROUX, professeur à l'Université de Saint-Étienne
Franck TINLAND, professeur à l'Université de Montpellier III
François TRICAUD, professeur émérite à l'Université de Lyon III
Micheline TRIOMPHE, maître de conférences à l'Université de Strasbourg II
Jean-Michel VIENNE, professeur à l'Université de Nantes
Yves Charles ZARKA, chargé de recherches au CNRS

BIBLIOTHÈQUE DES TEXTES PHILOSOPHIQUES
Fondateur : Henri GOUHIER — Directeur : Jean-François COURTINE

THOMAS HOBBES

DE LA LIBERTÉ ET DE LA NÉCESSITÉ

suivi de

RÉPONSE À LA CAPTURE DE *LÉVIATHAN*

(CONTROVERSE AVEC BRAMHALL I)

Introductions, traduction, notes,
glossaires et index
par
Franck LESSAY
Maître de conférences à l'Université de Paris III

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne, V^e^
—
1993

Conformément aux principes de l'édition, ce volume a été soumis à plusieurs examens successifs et, notamment, sa révision complète a été confiée à Monsieur Yves Charles Zarka

Travaux du GDR-988 du CNRS :
Recherches sur Hobbes
et sur la philosophie éthique et politique du XVIII^e siècle

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les «copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective» et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, «toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite» (Alinéa 1er de l'article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les Articles 425 et suivants du Code pénal.

© *Librairie Philosophique J. VRIN*, 1993
Printed in France
ISSN 0249-7972
ISBN 2-7116-2112-X (édition complète)
ISBN 2-7116-2123-5 (Tome XI-1)

A mon père, Jean Lessay (1923-1992),
homme juste et épris de vérité.

Yves Charles Zarka a fait preuve d'une longue patience dans la relecture de ces traductions de Hobbes. Ses conseils, ses remarques, ses suggestions m'ont été d'un grand prix. Qu'il veuille bien trouver ici le très amical témoignage de ma reconnaissance.

Je tiens aussi à dire combien m'ont été précieux les avis et les encouragements de mes collègues et amis du Groupement de Recherches sur Hobbes et la Philosophie Ethique et Politique au XVII^{e} siècle. C'est parmi eux que j'ai le mieux compris le sens et la valeur du travail collectif. C'est à leurs côtés que j'ai pu avoir l'expérience d'une communauté intellectuelle. De ce rare privilège que je leur dois, qu'ils soient chaleureusement remerciés.

INTRODUCTION GÉNÉRALE À LA CONTROVERSE AVEC BRAMHALL

Aussi ancienne, par les sujets abordés, que l'histoire de la philosophie, la controverse qui opposa Thomas Hobbes à John Bramhall commença lors d'une rencontre qui se déroula en 1645 et s'acheva par une publication qui eut lieu en 1682, alors que les deux adversaires étaient morts. Elle couvrit une part importante de la longue vie de Hobbes, qui mourut en 1679. Elle excita d'autant plus sa verve que les questions de « philosophie naturelle », de théologie et de théorie politique sur lesquelles elle roula et rebondit en plusieurs occasions étaient de celles dont il devait écrire, dans le *Behemoth*, qu'elles avaient été « la cause de tous nos malheurs récents »[1], autrement dit de la révolution et de la guerre civile : le libre arbitre, les substances incorporelles, l'éternité, l'incarnation, l'hérésie, la piété et le devoir d'obéissance au souverain. Selon John Laird, cette dispute prolongée « fut un des meilleurs de tous les duels philosophiques » et doit prendre rang aux côtés de « la correspondance de Locke avec Stillingfleet, celle d'Arnauld avec Malebranche ou celle de Clarke avec Leibniz »[2]. Samuel Mintz a affirmé que « cet éloge est bien mérité »[3]. Pour T.S. Eliot, aux yeux de qui il y a « beaucoup en commun entre Bossuet et Bramhall »[4], et qui n'hésite pas, non plus, à faire de ce dernier l'égal, au moins, de Hooker[5], l'opposition des deux hommes « éclaire la situation de la philosophie et de la théologie à cette époque »[6]. Leibniz, quant à lui, avait jugé ce qu'il connaissait du débat en ces termes : « M. Hobbes raisonne sur cette matière avec son esprit et sa subtilité ordinaires : mais c'est dommage que de part et d'autre on s'arrête à plusieurs petites chicanes, comme il arrive quand on est piqué au jeu. L'évêque parle avec beaucoup de véhémence et en outre avec

1. *B*, I, 93.
2. John Laird, *Hobbes*, New York, Russell & Russell, 1968 (1ère édition, 1934), p. 189.
3. Samuel Mintz, *The Hunting of Leviathan. Seventeenth Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962, p. 110.
4. T.S. Eliot, *For Lancelot Andrewes. Essays on Style and Order*, Londres, Faber and Faber, 1970 (1ère édition, 1928), p. 35.
5. *Ibid.*, p. 38.
6. *Ibid.*, p. 29.

quelque hauteur. M. Hobbes, de son côté, n'est pas d'humeur à l'épargner, et témoigne un peu trop de mépris pour la théologie et pour les termes de l'école où l'évêque paraît attaché »[1].

I. Les étapes de la controverse

L'établissement de la chronologie de la controverse n'est pas sans présenter quelque difficulté. Pour la clarté de l'exposé, on peut distinguer trois épisodes principaux.

Sans doute à Paris, Hobbes et Bramhall se rencontrent, à mon avis, en 1645, et non pas, comme on l'a supposé longtemps, en 1646[2]. Ils sont réunis par le marquis de Newcastle, qui les engage à disputer de la question du libre arbitre et de la nécessité. La discussion achevée, leur hôte invite Bramhall à mettre ses opinions par écrit et à lui communiquer son texte, qu'il fera parvenir à Hobbes pour obtenir de celui-ci une réponse, également écrite. Cet échange de correspondances (qui explique que *De la liberté et de la nécessité* se présente sous la forme d'une lettre adressée par Hobbes au marquis de Newcastle et soit parfois désigné comme la « lettre de Rouen ») a lieu. Il suscite, en 1646, une réplique de Bramhall (donc un second texte de l'évêque) à la réponse de Hobbes. Il a été entendu entre les intéressés, dès l'origine, qu'aucun document ne serait publié et que tout serait fait pour préserver le secret ou, au moins, le caractère confidentiel de la controverse. Hobbes, cependant, commet une imprudence. Un ami français demande à pouvoir lire sa réponse à Bramhall. Cet ami ne connaissant pas la langue du philosophe, le texte est communiqué à un jeune Anglais afin que, selon Hobbes, il lui en fournît une « traduction »[3]. Ce jeune homme, John Davies de Kidwelly, fait secrètement une copie du document qui lui a été confié. Il la conserve par devers lui lorsqu'il retourne en Angleterre. A l'insu de Hobbes, lui aussi revenu dans son pays (en 1651), et auquel il demandera pardon de son indélicatesse, il publie le texte à Londres, en 1654, sous le titre : *De la liberté et de la nécessité : traité où toute controverse relative à la prédestination, l'élection, le libre arbitre, la grâce, les mérites, la réprobation, etc., est pleinement tranchée et éclaircie. En réponse à un traité écrit par l'évêque de Londonderry sur le même sujet.* L'ouvrage est précédé d'une assez longue épître au lecteur, non signée, de qualité fortement polémique, qui est en réalité de la plume de John Davies. Il contient le seul point de vue de Hobbes, pourtant présenté dans le titre (et par le philosophe lui-même au tout début de sa « lettre au marquis de

1. « Réflexions sur l'ouvrage que M. Hobbes a publié en anglais, de la liberté, de la nécessité et du hasard », appendice aux *Essais de Théodicée*, 1.

2. Sur la détermination de cette date et du lieu, voir l'introduction à *De la liberté et de la nécessité*.

3. *Lib.N.Ch*, p. 19.

Newcastle ») comme une réponse à un traité, ou « discours », de Bramhall. C'est là le premier acte public de la controverse[1].

Resté sur le continent d'où il ne reviendra qu'à la restauration de la monarchie, en 1660, Bramhall ne croit guère que Hobbes soit innocent de cette parution. Trois motifs au moins provoquent son vif mécontentement : l'engagement initial de confidentialité n'a pas été respecté ; son point de vue sur les sujets évoqués a été totalement ignoré ; la préface anonyme du livre comporte, d'une part, des remarques anti-cléricales et, d'autre part, un dithyrambe à la gloire de Hobbes qu'il juge blessants pour sa personne. En conséquence, il fait publier en 1655, chez l'imprimeur londonien John Crook, un livre intitulé *A Defence of True Liberty From Antecedent and Extrinsecall Liberty, Being an Answer to a Late Book of Mr Thomas Hobbes of Malmesbury, Entituled, A Treatise of Liberty and Necessity.* L'ouvrage est dédié au marquis de Newcastle, auquel Bramhall déclare, dans son épître, avoir voulu défendre ses opinions en même temps que les « lumières de l'Ecole » injustement bafouées. Il est assorti d'une adresse au lecteur qui évoque les circonstances dans lesquelles a commencé la dispute, le manque de loyauté ou, au mieux, la négligence coupable de Hobbes qui a laissé publié un document destiné à demeurer secret, l'inconvenance de la préface et, enfin, la possibilité que se réserve Bramhall d'écrire ultérieurement une réfutation du *Leviathan, monstrum horrendum, informe, ingens, cui lumen ademptum.* Il reprend de manière systématique chacun des points soulevés par Hobbes en le faisant précéder du texte auquel celui-ci répondait à l'origine, et suivre de la réplique auquel il avait donné lieu. Ce livre de Bramhall, qui ne contient aucun élément nouveau par rapport aux propos échangés en 1645-1646, en dehors des deux préambules, fournit ainsi un tableau complet – le seul dont nous disposions – de la première étape de la controverse.

Le second épisode – central à tous égards – de la querelle a lieu au cours des années 1656-1657-1658. En 1656, Hobbes publie *The Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance, Clearly Stated and Debated Between Dr Bramhall, Bishop of Derry, and Thomas Hobbes of Malmesbury* . Dans ce fort volume, il entreprend de réfuter de manière exhaustive et définitive le livre publié par Bramhall l'année précédente[2]. Chaque élément de la démonstration présentée par l'évêque est cité, puis soumis à critique. Les deux préambules eux-mêmes font l'objet d'une mise au point qui donne à Hobbes l'occasion de fournir sa version des origines de la controverse. Le rôle joué par John Davies (qui n'est pas nommé) est évoqué. Hobbes conclut cette partie introductive de son traité en suggérant un titre pour la réfutation que Bramhall ou quiconque à sa place voudra bien

1. Ce texte, traduit ci-après, se trouve au tome IV de l'édition Molesworth des œuvres de Hobbes en anglais (*EW*, IV, pp. 231-278). Molesworth le publia accompagné de l'épître au lecteur sans signaler qu'elle n'était pas de Hobbes. Sur le marquis de Newcastle et John Davies, voir l'introduction à *De la liberté et de la nécessité.*

2. Cette œuvre de Hobbes occupe la totalité du tome V de l'édition Molesworth.

opposer à l'œuvre maîtresse publiée en 1651 : *Behemoth contre Leviathan*. Comme on le sait, c'est lui qui, quelques années plus tard, utilisera le nom de cet autre monstre biblique, Behemoth, pour intituler son récit historique de la guerre civile anglaise. Les *Questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard*, traduites par Luc Foisneau et Florence Perronin, occuperont un volume à part dans cette série consacrée à la publication intégrale des œuvres de Hobbes en français.

Bien qu'il ne retienne pas la suggestion de titre qui lui a été faite, Bramhall se refuse à considérer close la dispute qui l'oppose à Hobbes et qu'il souhaite élargir, désormais, à d'autres points de doctrine que le libre arbitre et la nécessité, en prenant appui sur les conceptions exprimées dans le *Léviathan* tout particulièrement. En 1657, alors qu'il se trouve en Hollande, il fait imprimer à Londres les *Castigations of Mr Hobbes his last Animadversions in the Case Concerning Liberty and Universal Necessity, by John Bramhall, D.D. and Bishop of Derry*. Incomplète en raison des lenteurs d'impression, cette œuvre est, comme son titre l'indique, une réfutation des *Questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard*. Elle est complétée en 1658. Elle comprend alors un appendice que Bramhall avait conçu, à l'origine, comme devant avoir la forme de quelques chapitres supplémentaires spécialement dirigés contre le *Léviathan*. Devenue un opuscule distinct des *Castigations*, bien que publiée à leur suite dans un même volume, cette partie du livre a pour titre : *The Catching of Leviathan or the Great Whale*. Bramhall y formule ses principales objections à la théologie de Hobbes, d'une part, et à sa doctrine politique, d'autre part, telles que les expose le *Léviathan*[1]. Ainsi s'achève le second épisode de la controverse.

Une dizaine d'années s'écoulent ensuite. A en croire Hobbes, en effet, c'est seulement dix ans après sa parution, que, en 1668, le dernier livre de Bramhall est venu à son attention[2]. Négligeant les *Castigations*, qu'il ne mentionne même pas, il réagit alors au seul texte intitulé *La capture de Léviathan*. Encore n'en retient-il que les attaques visant sa religion. Il est soumis, depuis la restauration de la monarchie, à de vives critiques touchant, à la fois, sa théologie et sa loyauté politique. A la suite de l'épidémie de peste de 1665 et, surtout, du grand incendie de Londres de 1666, il doit faire face aux accusations redoublées de ceux qui, jusqu'au Parlement, tirent argument de ces calamités pour dénoncer les fauteurs d'impiété et

1. Le titre complet de l'opuscule, fort significatif, est, en français : *La capture de Léviathan, ou, la grande baleine. Où il est démontré, à l'aide des propres œuvres de M. Hobbes, qu'aucun homme, étant un hobbiste convaincu, ne peut être un bon chrétien ou un bon citoyen, ni se réconcilier avec lui-même ; parce que ses principes sont non seulement destructeurs de toute religion, mais de toutes sociétés (éteignant tout lien entre prince et sujet, maître et serviteur, père et enfant, mari et femme), et qu'ils abondent en contradictions palpables.*

2. Voir, sur ce point, l'avertissement au lecteur sur lequel s'ouvre la *Réponse à la capture de Léviathan.*

réclamer, à leur encontre, des mesures de censure et de répression qui apaisent la colère divine. En réponse à ces adversaires, et bien que Bramhall soit mort en 1663, il rédige la *Réponse à un livre publié par le Docteur Bramhall, feu l'Evêque de Derry, intitulé 'La capture de Léviathan', accompagné d'une relation historique touchant l'hérésie et son châtiment*. Comme l'indique son titre, ce texte se compose de deux parties distinctes. La première, qui est la plus longue, a un caractère essentiellement doctrinal. Elle consiste en une défense – peut-être devrait-on dire, usant du langage du temps, une apologie – de la pensée religieuse de Hobbes. La seconde est une brève histoire de l'hérésie depuis les origines du christianisme, ou, pour être plus précis, du traitement politique et juridique des opinions hétérodoxes dans les pays chrétiens, tout particulièrement en Angleterre. Elle a pour objet principal de démontrer l'inexistence de toute justification à la volonté de réprimer par des moyens de droit, dans l'Angleterre contemporaine, de prétendues hérésies.

Cette réplique tardive et partiellement indirecte à Bramhall, qui constitue le troisième et ultime épisode de la controverse, ne sera pas publiée du vivant de Hobbes. La *Relation historique touchant l'hérésie et son châtiment* paraît séparément, à Londres, en 1680. Elle est réunie à la *Réponse à la capture de Léviathan* lors de la première publication de ce texte en 1682[1]. Faut-il considérer que la partie relative à l'hérésie doit être rattachée, plutôt qu'à la dispute avec Bramhall, à l'ensemble des textes rédigés au cours de la même période et qui, dans des termes très proches, parfois identiques, traitent du même sujet (cinquième section du *Dialogue des Common Laws*, Appendice du *Léviathan* latin, *Historia ecclesiastica*, document intitulé *Sur les lois relatives à l'hérésie*, dont on trouvera la traduction au tome XII-1 de la présente édition des *Œuvres* de Hobbes)? On pourrait plaider avec autant de raisons que, Bramhall ayant assumé le rôle de porte-parole d'une certaine orthodoxie anglicane (et ayant été reconnu par Hobbes dans cette fonction, y compris *post mortem*), ce sont ces écrits qui se rattachent naturellement à la querelle qui l'opposa à l'auteur du *Léviathan*.

Quoi qu'il en soit, il n'est peut-être pas inutile de souligner ici que chacune des phases de la controverse appartient à un contexte historique bien spécifique. La rencontre de 1645 se déroule, pour Hobbes comme pour Bramhall, pendant l'époque de leur exil continental, alors que la guerre civile anglaise n'est pas encore achevée. Elle a lieu dans une France en paix (la Fronde ne commencera qu'en 1648). Veuve de Louis XIII depuis 1643, Anne d'Autriche y est investie de la régence, tandis que Mazarin exerce l'essentiel du gouvernement. Il est d'autant plus compréhensible que le marquis de Newcastle invite Hobbes et Bramhall à débattre du libre arbitre et de la nécessité (entendue en son sens théologique aussi bien que philosophique) que la querelle janséniste vient de commencer : l'*Augustinus* de

1. L'ensemble de la réponse se trouve au tome IV de l'édition Molesworth (*EW*, IV, pp. 279-384, 385-408).

Jansénius a été publié à Louvain en 1640, puis à Paris en 1641 ; la bulle *In eminenti* a condamné le livre en 1642 ; en 1644 a paru à Lyon le *Liber theologiae moralis* du jésuite Escobar. Il est significatif, à cet égard, que, dans son préambule non signé à *De la liberté et la nécessité*, John Davies mentionne comme un élément important du contexte de la dispute Hobbes-Bramhall l'affrontement des jansénistes et des molinistes « au sujet de la grâce et des mérites »[1]. Ce texte paraît alors que, l'année précédente, en 1653, la bulle *Cum occasione* a encore condamné cinq des sept propositions résumant la doctrine de l'*Augustinus*. Cependant, les publications de Hobbes et de Bramhall échelonnées de 1654 à 1658 s'inscrivent dans un environnement qui, au moins sur le plan politique, est tout autre. La guerre civile terminée, l'Angleterre devenue République vit sous le Protectorat de Cromwell. Hobbes, comme beaucoup de royalistes, a fait sa soumission au nouveau régime. Il est de retour dans son pays depuis 1651, tandis que Bramhall continue de subir les rigueurs de l'exil à Bruxelles et en Hollande. Sans doute ce dernier réagit-il d'autant plus vivement aux propos de Hobbes que son existence se déroule dans un climat de grande insécurité. Par ses répliques, il fait également œuvre de combattant au service d'une cause – la monarchie unie à l'Eglise d'Angleterre – à laquelle il ne cesse, pour sa part, de se dévouer. Par là s'explique que, à partir de la publication, en 1655, de *A Defence of True Liberty*, le ton des échanges se modifie, tournant à la polémique de plus en plus acerbe ; que les attaques de caractère personnel deviennent plus fréquentes ; que la rigueur manifestée dans la citation ou le résumé des positions de chacun des deux adversaires se relâche. Il n'est d'ailleurs pas fortuit que le champ des sujets couverts par la dispute s'élargisse considérablement. Le troisième temps de la controverse se situe dans une époque encore différente. Hobbes reste seul en lice. La dynastie Stuart, en la personne de Charles II, règne à nouveau sur l'Angleterre. La plupart des acteurs du jeu politique, jusque parmi les anciens partisans de la souveraineté du Parlement ou de la république, font assaut d'intransigeance dans la défense des droits de la monarchie restaurée. Le souci de l'orthodoxie religieuse conforte la suprématie de l'Eglise d'Angleterre, dont l'hégémonie sociale et politique atteint son point culminant. C'est à ce contexte d'hostilité agressive envers toute pensée pouvant prêter le flanc aux accusations d'hétérodoxie, tant religieuse que politique, que doit être référée l'ultime intervention de Hobbes.

1. *EW*, IV, p. 234.

II. John Bramhall, évêque arminien

John Bramhall peut à bon droit passer pour un archétype des prélats dits « arminiens » (et qu'il conviendrait sans doute davantage d'appeler « laudiens »), qui jouèrent un rôle de premier plan dans l'Eglise d'Angleterre à la veille de la révolution de 1640, ainsi qu'au début de la Restauration.

Aperçu biographique

Il naît, selon ses biographes, en 1593 ou 1594, dans le Cheshire, et appartient à la même génération que Hobbes[1]. Eduqué à Pontefract, dans le Yorkshire, il est admis à Sidney Sussex College, Cambridge, en 1608. Il quitte l'Université en 1616, date à laquelle il entre dans les ordres. Sa carrière dans l'Eglise commence à York. Il épouse la veuve d'un confrère qui possède des biens importants et, en particulier, une bibliothèque de grand prix. Il acquiert rapidement une flatteuse réputation de prédicateur et d'homme public. Bientôt, l'archevêque d'York le prend à son service comme chapelain et le nomme chanoine de Ripon. Ses connaissances juridiques et ses talents d'administrateur, ajoutés à son éloquence, lui valent une influence considérable dans les affaires de cette région d'Angleterre, au point, semble-t-il, que ses avis déterminent l'élection des députés à la Chambre des Communes. Alors qu'on envisage sa nomination parmi les chapelains ordinaires du roi, il accepte, en 1633, l'invitation qui lui est faite d'accompagner en Irlande Thomas Wentworth, qui vient de recevoir la charge de Lord Député de ce royaume. D'abord chapelain de Wentworth, il est, fort peu de temps après son arrivée, nommé archidiacre de Meath, ce qui est une position financièrement très avantageuse. Dès 1634, il est promu évêque de Londonderry (ou Derry). Dans cet emploi, il se consacre à la restauration des finances et de la discipline de l'Eglise anglicane d'Irlande, sous l'autorité de l'archevêque primat Ussher. En peu de temps, l'Eglise recouvre, grâce à sa diligence, d'importantes sources de revenus qui lui avaient échappé au profit de particuliers. Il lui fait adopter les 39 Articles de l'Eglise d'Angleterre. Il prend une part active à l'imposition aux Ecossais d'Ulster du « serment noir » par lequel ceux-ci sont forcés d'abjurer leur *covenant* d'inspiration presbytérienne. A la demande de Charles 1er, il perçoit les revenus des propriétés de la Cité de Londres situées dans son diocèse.

1. La vie de Bramhall nous est principalement connue par : a) le récit intitulé *Athanasius Hibernicus*, de l'évêque John Vesey, qui précède l'édition de ses œuvres publiée à Dublin en 1677 ; b) l'oraison funèbre prononcée par Jeremy Taylor, contenue dans l'édition des œuvres de Bramhall publiée à Oxford au XIXe siècle (*Library of Anglo-Catholic Theology*, 5 volumes, 1842-1845) ; c) la notice biographique que l'on trouve au tome I de cette dernière édition ; d) l'article consacré à Bramhall dans le *Dictionary of National Biography* ; e) le livre de W. J. Sparrow Simpson, *Archbishop Bramhall*, publié à Londres en 1927 (Macmillan, série *English Theologians*).

En 1641, la Chambre des Communes de Dublin l'inculpe de haute trahison. Il lui est reproché d'avoir tenté de « subvertir les lois fondamentales et le gouvernement de ce royaume », et d'« introduire une forme de gouvernement arbitraire et tyrannique ». Emprisonné, il est bientôt libéré grâce à l'intervention du roi, mais non pas acquitté. Il passe alors en Angleterre et s'établit à nouveau dans le Yorkshire. Il soutient la cause royaliste de ses efforts incessants, tant par ses prédications que par ses contributions financières. Il noue, au cours de cette période, des liens étroits avec le marquis de Newcastle. Après la défaite de Marston-Moor face aux troupes parlementaires, en 1644, il s'embarque aux côtés de ce dernier pour rejoindre le continent. D'abord réfugié à Hambourg, il s'établit ensuite à Bruxelles où il reste jusqu'en 1648, vivant pour l'essentiel de l'assistance fournie par les marchands anglais d'Anvers, qui viennent régulièrement écouter ses sermons. Après une tentative infructueuse de retour en Irlande et un très court séjour en Espagne, il vit une seconde période d'exil qui le voit résider alternativement à La Haye, Anvers, Bruges, Utrecht, Bruxelles à nouveau. Pendant toutes ces années, il participe à de multiples controverses (celle qui l'oppose à Hobbes en fournit l'illustration) qui font de lui un champion au renom international de l'anglicanisme. En 1652, il est exclu du bénéfice de l'Acte d'Indemnité, qui amnistie les royalistes soumis au régime républicain.

La restauration de la monarchie, en 1660, ouvre un dernier et bref chapitre dans la vie de Bramhall. Revenu en Angleterre, il est nommé, en 1661, archevêque d'Armagh, primat d'Irlande. Il préside, également, la Chambre des Lords d'Irlande. Investi d'une mission de reconstruction de l'Eglise après la tourmente révolutionnaire qui a vu triompher les calvinistes les plus radicaux, il se signale, une fois encore, par son efficacité de gestionnaire. Il use, par ailleurs, d'une modération remarquée dans l'accomplissement de sa tâche d'épurateur. Ainsi, il reconnaît la validité spirituelle des ordinations presbytériennes réalisées au temps de la République, de même que les titres à des bénéfices ecclésiastiques fixés alors. Il meurt en mai 1663, laissant derrière lui une Eglise d'Irlande pratiquement rétablie dans sa puissance d'avant la révolution.

Eléments de doctrine

L'édition de Dublin des œuvres de Bramhall (1677) porte l'inscription : *Papisticae calvinisticaeque superstitionis, simul et atheismi malleus : Romam et Genevam subegit* (« marteau qui écrasa la superstition papiste et la calviniste, aussi bien que l'athéisme, il soumit Rome et Genève »). La formule est à coup sûr flatteuse (mais, après tout, Cromwell avait surnommé Bramhall « le Cantorbéry irlandais », ce qui était un bel hommage). Elle met en relief la part déterminante de la controverse dans la vie de l'évêque de Derry, ce que confirme le caractère général des œuvres rassemblées dans cette édition : six traités dirigés contre l'Eglise de Rome, trois contre les dissidents, trois contre Hobbes, sept en faveur de la cause roya-

liste. Elle souligne, enfin, l'orientation générale de la pensée de Bramhall : autrement dit, la volonté de suivre une voie intermédiaire entre Rome et Genève, ou, pour être plus précis, de revendiquer l'héritage de la Réforme (en écartant les « superstitions » papistes) tout en se réclamant de la tradition catholique (en rejetant les « superstitions » calvinistes). Là est la marque la plus visible de l'« arminianisme » qui fut reproché à Bramhall de deux côtés : par le parti parlementaire qui le mit en accusation en 1641 ; par Hobbes lui-même, ce qui est plus paradoxal[1]. De fait, on trouve, sous la plume de Bramhall, l'énoncé des principes constitutifs de la doctrine que les adversaires protestants de ce courant de l'anglicanisme appelèrent arminienne. On peut regrouper les plus importants d'entre eux sous trois rubriques.

1) Sur le plan *historique*, l'Eglise d'Angleterre se veut fidèle à l'esprit de l'Eglise primitive. C'est d'ailleurs au nom de la tradition catholique qu'elle a secoué le joug de la papauté : « un des principaux motifs pour lesquels nous avons rejeté la papauté telle qu'elle est à présent établie, avec une universalité de juridiction appuyée sur l'institution du Christ, sa supériorité sur les conciles œcuméniques et l'infaillibilité de ses jugements, a été la tradition constante de l'Eglise primitive »[2]. Elle considère que les papistes ne sont dans l'erreur sur aucun point essentiel au salut : dans cette mesure, affirme Bramhall, « ils ne diffèrent pas de nous sur des questions fondamentales »[3]. Ce qu'elle a à leur reprocher tient en particulier aux « doctrines nouvelles relatives à l'omnipotence du pape sur les personnes temporelles en vue de fins spirituelles, à l'absolution des sujets à l'égard de leurs serments d'allégeance, à l'immunité du clergé envers toute juridiction civile, à la légitimité de l'assassinat des tyrans et des princes excommuniés »[4]. Elle espère en un « concile œcuménique ou occidental » qui

1. On lit en effet, aux premières lignes des *Questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard*, que ce sont « Arminius et ses partisans » qui ont tenté de greffer sur le protestantisme l'idée du libre arbitre, bafouant les enseignements de saint Paul, de Luther et de Calvin, et provoquant toute sorte de troubles qui devaient aboutir à la révolution anglaise. Encore Hobbes précise-t-il que les arminiens ont fait de l'adhésion à leur doctrine « le plus court chemin de la promotion ecclésiastique » (*Lib. N. Ch*, p. 2). Cette dénonciation des méfaits exercés par l'arminianisme au sein de l'Eglise d'Angleterre est en tous points semblable à celle que ne cessaient d'exprimer les puritains depuis le début du XVII^e^ siècle, en chaire et au Parlement. Exemple parmi beaucoup d'autres, la Chambre des Communes avait, en 1629, solennellement attiré l'attention de Charles 1^er^ sur le « grand danger » que la « faction arminienne » faisait courir à l'Eglise et à l'Etat en se comportant comme le cheval de Troie du papisme en Angleterre, et en suscitant des dissensions qui finiraient par détacher les Anglais des autres nations protestantes (*The Stuart Constitution. Documents and Commentary*, J.P. Kenyon éd., Cambridge, 1986, pp. 140 sqq).

2. *The Bishop of Derry's Answer to the Epistle of M. de la Milletière*, *Works*, I, p. 53. Je me réfère, pour toutes ces citations de Bramhall, à l'édition intégrale d'Oxford des œuvres de l'évêque, déjà mentionnée.

3. *A Replication to the Bishop of Chalcedon*, *Works*, II, p. 203.

4. *The Bishop of Derry's Answer to the Epistle of M. de la Milletière*, *op. cit.*, I, p. 41.

permettrait à toutes les Eglises chrétiennes d'extirper les opinions « séditieuses » qui empoisonnent leurs relations[1]. Elle croit qu'il existe d'ores et déjà une « communion interne » de caractère universel fondée sur la vérité révélée à tous les chrétiens par les apôtres[2]. Aussi se veut-elle ouverte aux chrétiens de toutes confessions : « Je ne sache aucune raison pour laquelle nous ne devrions pas admettre Grecs et Luthériens à s'unir à notre foi, ainsi qu'Arméniens, Abyssins, Moscovites et tous ceux qui professent la foi apostolique telle qu'elle est exposée par les quatre premiers conciles généraux régis par la discipline primitive, et les catholiques romains eux-mêmes à condition qu'ils ne fassent pas de leurs erreurs une condition de leur union à nous »[3].

2) Sur le plan *théologique*, l'Eglise d'Angleterre croit que « tous les bons chrétiens possèdent une vraie justice inhérente » qui, bien qu'imparfaite, « les rend justes et saints », mais que la justification qui acquitte l'homme de toute faute découle de la « libre grâce de Dieu »[4]. Elle ne doute pas de la « nécessité des bonnes œuvres, sans quoi la foi n'est que fiction », mais a « renoncé » à l'idée qu'aucun mérite humain puisse valoir par lui-même « les joies du ciel », qui dépendent des seuls mérites du Christ[5]. Elle rejette la définition de la messe comme sacrifice, le « sacrifice propitiatoire » du Christ sur la Croix ayant suffi à la rédemption des péchés[6]. Elle repousse le dogme de la transsubstantiation comme une innovation non fondée sur les expositions traditionnelles de la foi chrétienne[7] et conçoit l'eucharistie comme un « sacrifice commémoratif, impétratif, applicatif », qui met en œuvre une « représentation » du sacrifice de la Croix assurant aux participants à la Cène le « bénéfice » de cette oblation[8]. Elle définit un sacrement comme « un signe visible, institué par le Christ pour communiquer ou confirmer la grâce », selon « l'analogie entre le signe et la chose signifiée » ; aussi ne reconnaît-elle que deux sacrements, le baptême et la Cène[9]. Elle voit dans l'Ecriture la « règle des vérités surnaturelles » mais ne pense pas que chacun soit « un artiste capable ou convenable pour faire application de cette règle dans tous les cas particuliers »[10] ; c'est pourquoi elle n'autorise à interpréter les textes saints que des prédicateurs dûment qualifiés, soumis au contrôle des évêques, et réserve au synode de l'Eglise le soin de trancher les controverses touchant la foi[11].

1. *Ibid.*, p. 42.
2. *A Just Vindication of the Church of England, Works*, I, p. 103.
3. *Schism Guarded and Beaten Back upon the Right Owners, Works*, II, p. 564.
4. *The Bishop of Derry's Answer to the Epistle of M. de la Milletière, op.cit.*, p. 56.
5. *Ibid.*, pp. 56-57.
6. *Ibid.*, p. 54.
7. *Ibid.*, p. 55.
8. *Ibid.*, p. 55.
9. *Ibid.*, p. 55.
10. *Ibid.*, p. 49.
11. *Ibid.*, p. 52.

3) Sur le plan *ecclésiologique*, conformément à son attachement déclaré à la tradition catholique, l'Eglise d'Angleterre a « conservé non seulement l'épiscopat, la liturgie et les cérémonies, mais toutes les autres choses qui étaient en accord avec la discipline et le service public de l'Eglise primitive correctement comprise »[1]. Elle considère que les évêques exercent leurs fonctions *jure divino* : à cet égard, écrit Bramhall, « je ne vois aucun différend entre l'Eglise de Rome et nous que sur le point de savoir si l'évêque de Rome tient seul sa juridiction immédiatement du Christ, et tous les autres évêques la leur immédiatement de lui »[2]. Elle reconnaît que, en vertu de l'Acte de Suprématie de 1559, le souverain anglais a acquis pleine autorité sur l'Eglise. Cependant, il convient de préciser que « tout le pouvoir dont nos lois ont privé le pape, elles en ont investi le roi sans lui accorder aucun pouvoir ni aucune juridiction de nature spirituelle »[3]. Aux souverains appartient « une puissance seulement politique et coactive, afin de veiller à ce que tous leurs sujets accomplissent leurs devoirs là où ils sont placés » ; cette puissance coactive « est une des clefs du royaume de ce monde, elle n'est pas une des clefs du royaume du ciel »[4]. De fait, « certaines choses sont si purement spirituelles que les rois n'ont rien à y faire en leur propre personne, comme de prêcher la Parole, d'administrer les sacrements, de lier et de délier les pêcheurs »[5]. Les 39 Articles de 1563, enfin, ne sont pas des articles de foi mais un ciment d'unité pour l'Eglise : « Nous ne tenons pas nos Trente-Neuf Articles pour vérité nécessaire, *extra quam non est salus*, en dehors de laquelle il n'est point de salut ; ni n'enjoignons aux membres du clergé de prêter serment sur eux, mais seulement d'y souscrire comme à des vérités théologiques propres à préserver l'unité parmi nous et à extirper certaines erreurs grandissantes »[6].

III. Problématiques

Telles sont les principales idées autour desquelles s'articule la pensée de Bramhall. Elles forment l'arrière-plan de la critique dirigée contre le nécessitarisme philosophique et théologique de Hobbes, ainsi que l'ensemble de la théorie politique de ce dernier. Elles montrent, par elles-mêmes, la spécificité historique de ce que fut l'arminianisme anglais. Leur réfutation systématique accuse, en retour, la singularité de certaines des positions de Hobbes. La configuration des deux doctrines donne la mesure des évolutions et des enjeux qui caractérisèrent l'époque où elles prirent forme.

Les conceptions théologiques de Bramhall étaient le fidèle reflet du mouvement de « décalvinisation » de l'Eglise d'Angleterre entamé depuis le début du XVII^e siècle, et intensifié lorsque Charles 1^er avait nommé William

1. *Ibid.*, p. 38.
2. *Schism Guardëd, op. cit.*, p. 453.
3. *Ibid.*, p. 458.
4. *Ibid.*, p. 399.
5. *A Replication to the Bishop of Chalcedon, op. cit.*, p. 220.
6. *Ibid.*, p. 201.

Laud archevêque de Cantorbéry, en 1633. La parenté spirituelle de ce mouvement avec l'arminianisme était indubitable. Dès avant sa nomination comme primat d'Angleterre, alors qu'il était chancelier de l'Université d'Oxford, Laud avait fait diffuser, en 1630, un sermon justifiant les cinq articles formulés par les remontrants de Hollande, partisans d'Arminius, et condamnés au synode de Dordrecht ou Dort (1619), où ceux-ci avaient bataillé en vain contre les calvinistes stricts regroupés autour de Gomar. Ces articles proclamaient que : de toute éternité, ceux qui croient au Christ sont prédestinés au ciel, ceux qui ne croient pas en lui sont prédestinés à l'enfer; Jésus a souffert pour tous les hommes, mais les fruits de sa mort sont réservés aux fidèles; il est impossible d'acquérir la foi par soi-même, il faut, pour cela, être régénéré par l'Esprit; la grâce de Dieu est nécessaire mais non pas imposable, car les hommes peuvent y résister; être uni à Jésus par la foi, c'est être capable de résister au mal. Si le concept de prédestination était ainsi formellement maintenu, il apparaissait avec non moins de clarté que le salut dépendait pour une large part de la volonté des hommes, ce qui contredisait l'enseignement de Calvin. De surcroît, dans le même sermon qui reprenait ces cinq points, Laud critiquait les décrets du synode de Dordrecht qui avaient consacré la victoire du parti calviniste. Cette initiative était d'autant plus frappante que les décrets de Dordrecht avaient été reçus (bien qu'avec réticence) par l'Eglise d'Angleterre, représentée au synode. Par la suite, Laud s'était employé, tout à la fois, à instaurer une uniformité de pensée fondée sur la mise à l'écart des éléments puritains et sur le renforcement du rôle des évêques, à promouvoir la restauration de la liturgie ancienne et l'embellissement des églises, à rendre au culte une dimension sacramentelle marquée. Simultanément, il s'était fait l'avocat et le champion d'une monarchie autoritaire dont ses adversaires avaient bientôt dénoncé l'absolutisme. Ainsi s'était opérée une étroite alliance entre le trône et l'autel dont le terme possible – n'eût été la révolution de 1640 – était la transposition en Angleterre du modèle gallican mis en œuvre à la même époque par Richelieu. Par là, l'arminianisme anglais se distinguait profondément de ce que l'on appelait du même nom en Hollande : ce qui, dans ce pays, représentait une inflexion « libérale » apportée à la théologie réformée, devenait, en Angleterre, un courant politico-religieux plutôt que doctrinal, et inclinant, par ailleurs, vers l'accentuation de la part catholique de l'héritage anglican; et, tandis que les arminiens des Provinces Unies étaient en sympathie avec un parti républicain laïque, le laudianisme s'identifiait à un mouvement de réaction cléricale associé à une monarchie virtuellement absolutiste. Plus important, le tournant laudien signifiait la fin du consensus théologico-politique qui avait fait de l'Eglise élizabéthaine et, dans une moindre mesure, jacobéenne une institution calvino-constantinienne : en d'autres termes, une Eglise dont le clergé s'accommodait de la suprématie du prince et du régime épiscopal, exaltait, même, la puissance du souverain, tout en se réclamant, jusque dans ses plus hauts échelons, de la

doctrine du réformateur français[1]. Avec Laud, l'épiscopat avait cessé d'être un expédient pour devenir un mode de gouvernement fondé en droit divin; l'Eglise, rétablie dans sa gloire, ses rites et ses mystères d'antan, avait passé alliance avec la monarchie en partenaire tout à la fois indépendant et déférent: la discipline ecclésiastique s'était tournée contre les propagateurs d'idées et de pratiques d'inspiration génevoise.

Le discours de Bramhall – agent dévoué de la politique laudienne, comme l'évêque Cosin auquel Hobbes fait allusion au cours de la controverse[2] – est tout imprégné des principes qui avaient sous-tendu l'action de William Laud. On l'observe de la manière la plus claire dans le refus qu'il oppose à la prédestination défendue par Hobbes, qui est au centre du débat intitulé *De la liberté et de la nécessité*. On le mesure encore, à travers les citations de lui que contient la *Réponse à la capture de Léviathan*, dans ses propos relatifs à l'autonomie de l'Eglise vis-à-vis du pouvoir souverain, au régime épiscopal, aux sacrements. On peut le déduire de ses multiples emprunts, avoués ou implicites, à saint Thomas, à Pierre Lombard, à saint Anselme et à la scolastique en général, qui témoignent par l'exemple de son enracinement dans la tradition catholique. A l'inverse, les positions théoriques de Hobbes suscitent bien des interrogations quant à l'anglicanisme qu'il revendique.

La stratégie rhétorique de Hobbes consiste à se vouloir meilleur anglican que Bramhall : partisan plus sincère de la suprématie royale dans les affaires ecclésiastiques et civiles; avocat plus résolu des 39 Articles; fidèle plus soucieux de la lettre même du Livre des prières publiques. Il est pourtant manifeste que ces protestations de loyauté envers l'Eglise d'Angleterre masquent mal tout ce qui sépare Hobbes de l'école de pensée à laquelle appartient Bramhall. A ce stade de l'analyse, il serait tentant d'avancer l'hypothèse interprétative selon laquelle, face à l'évêque, le philosophe s'exprime – sciemment ou non, il est impossible de le déterminer – en porte-parole d'un courant anti-, peut-être pré-laudien de l'anglicanisme, encore attaché à la synthèse théologico-politique déjà mentionnée. Deux faits semblent corroborer cette hypothèse. Le premier est l'adhésion de Hobbes à la version la plus rigide et intransigeante du thème de la prédestination. Bramhall, adossé à une doctrine illustrée par Erasme et, au-delà, par saint Thomas et Boèce, plaide en faveur d'un libre arbitre entier qui, sans porter atteinte à la toute-puissance d'un Dieu existant en dehors du temps, conserve à la créature la responsabilité de ses actes : Hobbes, pour sa part, n'hésite

1. Un exemple illustre de prélat calviniste est John Whitgift, l'archevêque de Cantorbéry sous l'autorité duquel furent adoptés, en 1595, les Articles de Lambeth. Par ce document, l'Eglise d'Angleterre faisait sienne la doctrine calvinienne de la prédestination. Ces articles de Lambeth valaient condamnation de l'enseignement donné à Cambridge par le théologien d'origine française Pierre Baro, qui, en soutenant le principe du libre arbitre, avait provoqué un scandale auquel le recours au primat d'Angleterre avait tenté de mettre un terme.

2. Voir, dans la *Réponse à la capture de Léviathan*, p. 193.

pas à faire découler du décret divin salut et réprobation, bonne action et péché, bien et mal. Nier que Dieu soit à l'origine de chaque mouvement de notre volonté, écrit-il dans la *Relation touchant l'hérésie*, c'est verser dans une forme nouvelle de manichéisme. L'hérésie de Manès lui semble « encore présente dans la doctrine de l'Eglise de Rome, qui attribue aux hommes un libre arbitre tel que leur volonté et le dessein de commettre le péché ne procèdent pas de la cause de toutes choses, Dieu, mais d'eux-mêmes, à l'origine, ou du Démon »[1]. La formulation de Hobbes, sur ce point, va plus loin que celle des canons ultra-calvinistes du synode de Dordrecht, puisqu'on lit dans ces derniers que même le décret de réprobation « ne fait nullement Dieu auteur de péché (ce qu'on ne peut penser sans blasphème) mais le démontre équitable, irrépréhensible et juste juge et vengeur du péché »[2]. Elle correspond d'assez près, en revanche, au discours extrémiste tenu par les disciples anglais de Calvin au temps de leur exil continental sous le règne de Marie Tudor, et dans les premières années du règne d'Elizabeth. Peter Heylyn, en 1661, mentionnait, à ce sujet, des textes significatifs dans son histoire de l'Eglise d'Angleterre intitulée *Ecclesia Restaurata*, comme ce pamphlet dont l'auteur déclare que « tout le mal procède de l'ordonnance de Dieu », et que « la prédestination de Dieu a été la cause de la chute d'Adam et de toutes malignités »[3]. En second lieu, on sait, par le *Behemoth*, la très piètre opinion de Hobbes à l'égard de l'archévêque Laud, auquel il reproche son manque de jugement politique et son entêtement intempestif à vouloir imposer ses vues théologiques à une population ou hostile, ou indifférente. « J'ai toujours entendu dire », écrit-il, « que c'était un homme très honnête par sa moralité, un zélé serviteur du gournernement épiscopal de l'Eglise, et qui désirait voir le service de Dieu accompli, et la maison de Dieu parée, de la façon qui convient le mieux à l'honneur que nous devons à la majesté divine. Mais introduire, comme il l'a fait, ses vieilles controverses, je veux dire ses arguties universitaires sur le libre arbitre, dans l'Etat, et mettre un point d'honneur dans des vétilles concernant le livre des offices et ses rubriques, ne saurait être à mon sens un argument en faveur de sa compétence dans les affaires de l'Etat »[4].

Il n'est pas illégitime d'affirmer que, de ce double point de vue, il existe une parenté entre l'opposition de Hobbes à ce que représente Bramhall et certaines, au moins, des conceptions propres à l'âge héroïque de l'anglicanisme. Cependant, courantes, sinon dominantes, dans la seconde moitié du

1. On trouvera la traduction de ce traité au tome XII-1 des *Œuvres*.

2. Les Canons du synode de Dordrecht, I, 15 ; in : *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 316.

3. *Ecclesia Restaurata : or, the History of the Restauration of the Church of England*, édition de Cambridge, 1849, p. 186. Calvin, pour sa part, avait dénoncé « ceux qui osent attribuer la cause de leur péché à Dieu » et « font perversement de contempler l'ouvrage de Dieu en leur pollution », alors que « nostre perdition procède de la coulpe de nostre chair, et non pas de Dieu » (*Institution de la religion chrétienne*, ch. II ; Paris, Les Belles Lettres, 1961, t. I, p. 92).

4. *B*, II, 112.

XVI^e siècle, ces conceptions avaient, par la suite, perduré dans les milieux puritains. Elles étaient alors allées de pair avec un discours de plus en plus critique à l'égard du pouvoir royal et de la hiérarchie épiscopale. Aussi le fait qu'on retrouve des accents communs dans l'anti-arminianisme de Hobbes et dans celui des puritains des années 1630-1640 ne doit-il pas faire illusion. Le fantôme d'Eglise élizabéthaine qui semble si souvent hanter l'argumentation dirigée par Hobbes contre Bramhall ne pouvait exciter, chez ces derniers, aucune nostalgie. En outre, le prédestinatianisme n'est qu'un des éléments de la synthèse philosophique hobbesienne telle que l'expose la controverse avec Bramhall – synthèse irréductible à toute orthodoxie, de quelque nuance fût-elle, et où s'entremêlent les fils les plus divers. Trois aspects de la dispute permettent de le mesurer.

L'omnipotence divine est assurément la clef de voûte du nécessitarisme de Hobbes : rien n'est qui ne soit nécessaire, parce que rien n'est que Dieu n'ait voulu. Elle n'est pas, cependant, le seul fondement du refus hobbesien d'accorder que la volonté humaine est libre (au sens de non déterminée à vouloir ce qu'elle veut) ou bien qu'il survient dans le monde des événements contingents. Si ces deux questions à première vue distinctes peuvent être liées (au grand dam de Bramhall, qui reproche à Hobbes de confondre abusivement éthique et physique), c'est, tout d'abord, qu'on ne saurait rien imaginer qui n'ait pas de cause, et qu'être causé, c'est être déterminé nécessairement. L'élection d'un objet par la volonté illustre cette prédétermination à ce que, dans la langue scolastique, on dira l'unique possible : il n'est pas concevable, en effet, qu'elle ne résulte pas d'une inclination particulière, plus forte que toute autre. Elle est, à cet égard, du même ordre que n'importe quel fait naturel. Sa cause étant elle-même l'effet d'une cause antérieure, il est démontré que la nécessité qui régit le monde unit toutes choses en un concours de causes innombrables « dont chacune est déterminée à être telle qu'elle est par un semblable concours de causes antérieures »[1]. Au point de départ de cette « concaténation » de toutes les causes, il faut certes postuler une cause première. Mais Dieu, appréhendé ainsi, n'est plus le Dieu vétéro-testamentaire dont la volonté et la puissance sans limites s'identifient l'une à l'autre – celui qui afflige Job ou endurcit le cœur de Pharaon sans que l'homme y puisse rien entendre. Réquisit logique, il donne au monde une impulsion dont le caractère nécessaire ne se différencie guère du destin dans sa définition stoïcienne, telle que la formule Chrysippe selon Aulu-Gelle : « le destin, c'est la succession éternelle et fatale des êtres, une chaîne qui se déroule indéfiniment, à travers la série enchevêtrée des conséquences, qui sont les éléments dont elle est tressée (...). Le destin, c'est l'ordre naturel de tous les êtres de l'univers, en tant

1. *De la liberté et de la nécessité*, p. 64.

qu'ils dépendent éternellement les uns des autres, au sens de leur changement, dans un entrelacement inéluctable »[1].

Indépendamment de cette utilisation du principe de causalité à l'appui d'un nécessitarisme strict, Hobbes emploie un autre type d'argumentation qui le rapproche des Anciens, et fait de son débat avec Bramhall comme un prolongement des échanges évoqués par Cicéron dans le *De fato* : le recours au principe de contradiction selon la méthode de Diodore de Mégare. De deux propositions contradictoires relatives à un fait futur – il pleuvra demain, ou il ne pleuvra pas[2] –, il est nécessaire que l'une seulement soit vraie. Aussi ce qu'elle annonce doit-il survenir nécessairement. Le nier reviendrait à poser qu'il n'y a pas de nécessité à ce que la proposition « il pleuvra ou il ne pleuvra pas » soit vraie. Quant à affirmer qu'on ignore lequel des deux événements aura lieu, tant qu'il ne sera pas produit, ce n'est en rien réfuter la nécessité que l'un des deux survienne et non pas l'autre. Hobbes reprend ici un raisonnement que l'on trouve également dans la *Critique de 'De Mundo' de Thomas White*[3]. Il tend à démontrer que, comme l'avait affirmé Diodore, « est seul possible ce qui est vrai ou sera vrai », et que « les propositions portant sur l'avenir ne peuvent pas plus, de vraies, devenir fausses que les propositions portant sur le passé »[4]. Le fait que, pour le contrer, Bramhall recoure à l'argumentation fournie par Aristote dans le *De Interpretatione*[5] confirme la présence d'un arrière-plan qui ne doit rien à la tradition chrétienne et, en ce qui concerne Hobbes, une certaine dépendance à l'égard d'un mode de pensée déjà singulier dans l'Antiquité.

Enfin, sur plusieurs points essentiels, la théologie de Hobbes apparaît en rupture par rapport à la doctrine commune aux principales Eglises « établies » du temps. Lecteur averti et sans bienveillance, Bramhall le constate en prenant connaissance du *Léviathan*. Ce n'est pas le moindre intérêt de la *Réponse à la capture de Léviathan* que de fournir une défense argumentée de Hobbes aux objections émises par l'évêque. Sans empiéter sur l'analyse qui en sera présentée dans l'introduction à cette œuvre, signa-

1. *Les nuits attiques* , VII, 2 ; trad. Maurice Mignon, Paris, Garnier, 1934, p. 77. Dans *De la liberté et de la nécessité*, Hobbes se défend, face à Bramhall, d'être un disciple des stoïciens (voir p. 88). En revanche, on peut observer qu'il n'hésite pas, dans la *Critique du 'De Mundo' de Thomas White* (texte presque contemporain), à identifier nécessité et destin stoïcien. La raison pour laquelle, écrit-il, une chose ne peut être autrement qu'elle n'est dépend de causes antérieures, « si bien que la nécessité, ou encore, comme l'appelaient les stoïciens, le destin, n'est rien d'autre que la relation de conséquence en vertu de laquelle un événement fait suite à ceux qui l'ont précédé » (*ita ut necessitas, sive, ut Stoici appellabant, fatum nihil aliud sit quam consequentia succedentis ad praecedentia – Exam. DM*, XXXV, 6).

2. Voir, dans *De la liberté et de la nécessité*, p. 113.

3. *Exam. DM*, XXXV, 9 à 13. Hobbes y ajoute à l'exemple de la proposition sur la pluie celui de la proposition « demain Socrate mourra ou ne mourra pas ».

4. Cicéron, *Traité du destin*, IX, 17 ; trad. d'Emile Bréhier, revue par Pierre Aubenque ; Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1962.

5. Voir, dans ce volume, p. 113, note 4.

lons d'ores et déjà ces conceptions hétérodoxes, dont la plupart avaient fait l'objet de condamnations formelles à Rome ainsi que dans les capitales de la Réforme : l'affirmation de la corporéité de Dieu et de l'âme ; la croyance en la mortalité de l'âme ; la négation de l'éternité des peines de l'Enfer. Sur le premier de ces points, la pensée de Hobbes rejoint celle de certains docteurs de l'Eglise primitive – Tertullien en particulier – et, par là, un courant du christianisme fortement marqué, une fois encore, par le stoïcisme. Sur les deux autres, elle s'apparente à un corps de croyances datant également de l'Antiquité, mais réapparues à la Renaissance dans un secteur déterminé du protestantisme : les communautés anabaptistes, honnies et persécutées dans tous les Etats gagnés à la Réforme. Il n'est, dès lors, rien de surprenant à ce que la vigilance de Bramhall se soit exercée sur une autre question, beaucoup plus centrale, de la théologie de Hobbes : son interprétation du dogme de la Trinité. Bien que jamais formulée explicitement, l'accusation sous-tend une part importante de son réquisitoire : Hobbes défend des positions ariennes. Or, on peut légitimement se demander si le plaidoyer présenté par ce dernier pour réfuter la charge, encore qu'accompagné d'une rare rétractation sur certaines imprudences de langage commises dans le *Léviathan*, a de quoi convaincre. Quoi qu'il en soit, il n'est sans doute pas sans signification que les textes de Hobbes relatifs à l'hérésie qui complètent cet échange soient orientés vers la démonstration qu'il n'existe pas de bases juridiques suffisantes pour poursuivre et châtier l'expression d'opinions hétérodoxes.

A l'occasion de cet élargissement du débat, d'autres thèmes sont abordés qui contribuent à mettre en relief la distance séparant Hobbes de Bramhall. Il en va ainsi des sacrements, question sur laquelle la doctrine hobbesienne paraît singulièrement proche de l'école de Zwingli. Il arrive aussi que l'opposition entre les deux hommes soit indûment accentuée, comme sur le terrain de l'adiaphorisme. L'un et l'autre étaient attachés, en effet, à la distinction entre l'essentiel et les choses indifférentes en matière de foi. Peut-être l'étaient-ils pour des raisons et sur la base de présupposés différents (on ne saurait exclure que la pensée de Hobbes, sur ce plan encore, ait été tributaire de la tradition stoïcienne, plutôt que d'un certain héritage protestant). Il est vrai, également, que l'occasion ne s'offre pas à Bramhall, accusateur plutôt que conciliateur dans la dispute, d'insister sur cet aspect de sa doctrine, quand Hobbes, qui pour finir a seul la parole, peut à loisir développer une idée qui conforte son image d'avocat d'une certaine tolérance religieuse. En tout état de cause, la vigueur de ses affirmations ne doit pas masquer la communauté de pensée qui, sur ce thème, l'unit à Bramhall et qui – une fois n'est pas coutume – situe les deux adversaires à l'intérieur d'une même famille d'esprit, particulièrement bien représentée, depuis les origines, dans l'anglicanisme.

Considérée ainsi dans sa première et sa dernière phases, la controverse de Hobbes avec Bramhall embrasse un ensemble de sujets liés à beaucoup, sinon à la plupart des grandes querelles de l'époque. Elle retentit de l'écho

d'événements majeurs de l'histoire religieuse et intellectuelle. Témoin d'une crise aux conséquences durables dans l'évolution du protestantisme anglais, elle fait éclater certaines ambiguïtés que l'on pourrait dire fondatrices de l'anglicanisme, en illustrant l'irréductible tension qui existe entre la volonté de fidélité à l'héritage catholique et l'adhésion au mouvement général de la Réforme. En raison même de cette dimension nationale forte, elle peut aider à compléter utilement le portrait de Hobbes en son temps. Impliqué à son corps défendant, bien qu'en conséquence de prises de position délibérées, dans des affrontements qui dépassent sa personne, celui-ci est forcé de se livrer à une auto-justification révélatrice à plus d'un titre : sur la généalogie de certaines de ses idées; sur leurs aboutissements jusque-là peu explorés; sur la portée immédiate de considérations en apparence purement abstraites. Simultanément, des enjeux théoriques décisifs pour l'interprétation de sa philosophie, tels que le rapport entre le langage et le réel, le contenu de la notion de personne, l'articulation de la théologie, de la métaphysique et de la religion, reçoivent un précieux éclairage. Ce n'est pas trop de dire qu'en dialoguant avec Bramhall pendant plus de vingt ans, Hobbes a cheminé vers sa propre vérité.

ABRÉVIATIONS

Œuvres latines de Hobbes

De Corpore	*DCo*
De Cive	*DCi*
Examen du "De Mundo" de Thomas White	*Exam. DM*

Œuvres anglaises de Hobbes

Elements of Law	*EL*
Leviathan	*Lev*
Behemoth	*B*
A Dialogue Between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England	*D*
Of Liberty and Necessity	*Lib. N*
The Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance	*Lib. N. Ch*
An Answer to a Book by Bishop Bramhall Called the Catching of Leviathan	*Answ. Bramhall*
An Historical Narration Concerning Heresy and the Punishment thereof	*Hist. Heresy*
Answer to Sir William Davenant's preface before "Gondibert"	*Answ. Davenant*
Seven Philosophical Problems	*Seven Phil. Probl*
The History of the Grecian War by Thucydides	*Thucyd*
The Iliads and Odysses of Homer	*Homer*

Opera latina (5 vol., éd. Molesworth) : *OL*

English Works (10 vol. +1 index et tables, éd. Molesworth) : *EW*

The Clarendon Edition of the Philosophical Works of Thomas Hobbes (2 vol. parus) : *Works*

Edition Vrin des Œuvres de Hobbes *Œuvres*

Les références aux *Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance* renvoient à la première édition (1656).

Les références au *Léviathan* comportent deux chiffres ; un chiffre romain qui renvoie au chapitre, un chiffre arabe qui renvoie au numéro d'alinéa.

La traduction utilisée est celle de François Tricaud (Paris, Sirey, 1971). Je signale en note toute modification apportée à cette traduction.

Les références au *De Cive* comportent trois chiffres : le premier (romain) renvoie à la partie, le second (romain) au chapitre, le troisième (arabe) à la section. L'édition utilisée est celle réalisée par H. Warrender, Oxford, Clarendon Press, 1983.

Les références au *Behemoth* comportent deux chiffres : le premier (romain) renvoie au dialogue, le second (arabe) à la page dans l'édition française (*Œuvres*, Paris, Vrin, 1990, traduction de Luc Borot).

Les références au *Dialogue des Common Laws* comportent deux chiffres : le premier (romain) renvoie à la section, le second (arabe) à la page dans l'édition française (*Œuvres*, Paris, Vrin, 1990, traduction de Lucien et de Paulette Carrive).

Œuvres de Bramhall :

A Defence of True Liberty : *Defence*. Edition utilisée : 1655.
Toutes autres œuvres : *Works*. Edition d'Oxford, 5 volumes, 1842-1845.

DE LA LIBERTÉ
ET DE LA NÉCESSITÉ

INTRODUCTION

I. Sur la rencontre de Hobbes et de Bramhall et la date de la composition de *De la liberté et de la nécessité*

Le témoignage de Hobbes sur l'époque où *De la liberté et de la nécessité* a été composé ne concorde pas avec celui de Bramhall. Il est, de surcroît, partiellement invalidé par une série d'indices qui corroborent la version de l'évêque. Voici les pièces de ce dossier, ainsi que les conclusions que je crois pouvoir en tirer.

Au début des *Questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard,* Hobbes écrit que son dialogue avec Bramhall s'est déroulé « à Paris », en présence du marquis de Newcastle[1]. Il ne fournit pas de date à ce sujet et précise, un peu plus loin, que la « lettre » intitulée *De la liberté et de la nécessité* a été rédigée par lui en 1646, et non pas en 1652 comme indiqué de manière fautive en 1654[2]. Il faudrait donc considérer que la date exacte à laquelle elle a été achevée est le 20 août 1646, au lieu du 20 août 1652 qui figure encore dans l'édition Molesworth. Hobbes ne dit rien du lieu de rédaction de l'ouvrage, ce qui paraît authentifier la mention de Rouen.

Le dernier biographe en date de Hobbes, Thomas Rogow, estime que le philosophe « rencontra une première fois Bramhall à Paris, peut-être à la résidence de Newcastle, en 1645 ou 1646 »[3]. Il ne met pas en doute le fait

1. *Lib. N. Ch,* p. 2.

2. *Ibid.*, p. 19. Cette erreur de date a fourni à Bramhall l'occasion de souligner la désinvolture avec laquelle a été réalisée la publication du texte de Hobbes. Voir, dans *A Defence of True Liberty*, l'adresse au lecteur (non paginée). Par la suite, je me référerai à cette œuvre de Bramhall sous l'intitulé *Defence*. L'édition utilisée est celle de 1655, reproduite en fac-similé par Gregg International Publishers Limited, en 1971.

Il convient, par ailleurs, de signaler que les observations de Bramhall sur ce point tendent à démontrer qu'il avait eu entre les mains un exemplaire de la première impression de *Of Liberty and Necessity* réalisée en 1654, et non pas de la seconde (voir, dans cette introduction, la partie intitulée « Le texte »). Peut-être fut-ce aussi le cas de Hobbes : pourquoi n'aurait-il pas renforcé sa réponse à Bramhall en l'informant que la seconde impression de 1654 avait remplacé 1652 par 1646 ? L'argument n'eût pas impliqué nécessairement qu'il était responsable de cette correction de date (ce qui eût été avouer sa complicité active dans l'entreprise de John Davies) : un autre – Davies lui-même, peut-être – pouvait avoir signalé l'erreur.

3. Thomas Rogow, *Thomas Hobbes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p. 207. L'original de cet ouvrage a été publié en anglais sous le titre *Thomas*

que la « Lettre de Rouen » ait été rédigée en 1646. Dans une étude biographique légèrement antérieure, Miriam Reik écrit que Newcastle réunit Hobbes et Bramhall à Paris en 1645[1]. Mais elle ajoute aussitôt que la querelle « commença en 1646 »[2], sans qu'il apparaisse clairement si cette seconde date corrige la première ou bien correspond au moment de la composition du texte de Hobbes. Dans leur bibliographie de Hobbes, Hugh Macdonald et Mary Hargreaves indiquent simplement que Hobbes et Bramhall dialoguèrent « quelque temps avant 1646 »[3], sans évoquer la question de la date de rédaction de *De la liberté et de la nécessité*. Dans son édition de l'œuvre réalisée en 1938, Cay von Brockdorff affirme que la controverse commença « en 1645 à la table de leur hôte commun, le marquis de Newcastle, à Paris »[4], mais ne dit pas sur quels documents il fonde cette assertion. Il précise que la réplique de Hobbes fut rédigée « au printemps de 1646 »[5], là encore sans avancer de preuves. Son opinion suit à peu près celle de George Croom Robertson, selon lequel Hobbes et Bramhall débattirent du libre arbitre à Paris, « apparemment en 1645 »[6]. Cet auteur ne justifie pas, cependant, le choix de cette date. Il affirme de la même manière que Hobbes se trouvait à Rouen « vers le début de 1646 » et qu'il y écrivit son traité « imprimé huit ans plus tard »[7].

Bramhall, pour sa part, déclare en 1655, dans *A Defence of True Liberty*, qu'il n'a pris connaissance des thèses de Hobbes (écrites en réponse à son propre « discours » sur la liberté et la nécessité) que le 20 avril 1646. Il précise que cette lenteur ne procédait pas d'un « manque de respect » envers Hobbes, mais qu'elle trouvait sa raison dans un voyage ainsi que dans diverses « bagatelles ». Cette mise au point, venant d'un homme généralement précis et méticuleux, impose que l'on considère avec circonspection, au moins, la date du 20 août 1646 qui figure dans la seconde impression de 1654 de *Of Liberty and Necessity*, ainsi que sur l'exemplaire de l'œuvre qui se trouve à la Bibliothèque Bodléienne. Or, si l'on manque cruellement de détails sur la vie que mena Hobbes pendant son exil en France, les correspondances qu'il échangea ou qui le concernèrent et que l'on a conservées nous renseignent assez sur ses mouvements pour que l'on puisse avancer,

Hobbes, Radical in the Service of Reaction (New York, Norton, 1986). L'auteur semble sous-entendre que les deux hommes se revirent après 1645. Il ne révèle ni où ni quand dans son livre.

1. Miriam M. Reik, *The Golden Lands of Thomas Hobbes*, Detroit, Wayne State University Press, 1977, p. 125.

2. *Ibid.*, p. 126.

3. Hugh Macdonald et Mary Hargreaves, *Bibliography of Thomas Hobbes*, Londres, The Bibliographical Society, 1952, p. 37.

4. *Of Liberty and Necessity*. New edition in honour of the 350th anniversary of Hobbes's birth. With an introduction and notes by Baron Cay von Brockdorff. Kiel, Schmidt & Klaunig, 1938, p. V.

5. *Ibid.*, p. V.

6. George Croom Robertson, *Hobbes*, Edimbourg, 1910, p. 163.

7. *Ibid.*, p. 62.

tout d'abord, qu'il ne se rendit pas à Rouen pendant l'été de 1646. Il fut bien question, alors, d'un voyage hors de Paris, où séjournait Hobbes. Mais le but en était Montauban, où il se promettait d'aller, en compagnie et à l'invitation du disciple de Gassendi Thomas de Martel, afin d'y travailler en toute quiétude à la rédaction du *De Corpore*. Dans une lettre qu'il adresse à Sorbière (lequel réside à La Haye), le 16 mai 1646, il écrit, se référant à Montauban : « je dois m'y rendre avec de Martel, qui est aussi la principale raison que j'ai d'y aller, bien qu'il s'y ajoute cette autre qui est de pouvoir vaquer plus à loisir à la partie première de mes éléments. Nous partirons vers la fin du mois prochain, sinon bien avant »[1]. Dans un courrier non daté qu'il lui envoie probablement en août, Sorbière se désole que de Martel doive partir seul pour Montauban, mais félicite Hobbes de ce qui apparaît comme la raison pour laquelle il a dû renoncer au voyage espéré, savoir, la charge qui lui est échue d'instruire le prince de Galles, le futur Charles II[2]. En septembre, il lui écrit de nouveau à Paris[3]. Le 4 octobre, Hobbes accuse réception de ses lettres, et le remercie de ses félicitations sur la nouvelle activité qu'il assume. Il le met plaisamment en garde : « Mais ne va pas croire la chose plus importante qu'elle n'est, car j'enseigne la mathématique, non la politique »[4]. De son côté, le 12 octobre, Sir Charles Cavendish, le frère du marquis de Newcastle, informe son ami le mathématicien John Pell, qui est professeur à Amsterdam, que « M. Hobbes donne de temps en temps des leçons de mathématiques à notre prince »[5]. Le 7 décembre, il lui explique, confirmant ce qu'on peut inférer de la correspondance échangée entre Hobbes et Sorbière : « Le voyage de M. Hobbes à Montauban a été annulé, car on l'a imploré de donner des leçons de mathématiques à notre prince »[6].

S'il paraît ainsi légitime d'écarter l'hypothèse que *De la liberté et de la nécessité* ait été rédigé au cours d'un séjour à Rouen effectué en août 1646, deux documents attestent, en revanche, que Hobbes s'est rendu dans cette ville l'été précédent. Le premier est une lettre inédite de Sir Charles Cavendish à John Pell, datée du 27 juillet 1645. Partiellement citée dans un

1. « *illuc iturus sum cum D. Martello, qui et causa mihi eundi maxima est, quanquam accedat altera haec ut perficiendae partu primae meorum elementorum majore otio vacare possim. Ibimus circa finem mensis proximi, aut aliquanto citius* ». In : Ferdinand Tönnies, « Siebzehn Briefe des Thomas Hobbes an Samuel Sorbière, nebst Briefen Sorbière's, Mersenne's u. Aa. », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, t. 3, Berlin, 1890, p. 68.

2. *Ibid.* p. 70.

3. *Ibid.*, p. 192.

4. « *Sed cave ne eam rem majoris putes esse quam est. Doceo enim Mathematicam, non Politicam* », *ibid.*, p. 194. Cette lettre est datée de Saint-Germain-en-Laye, où résidait la cour d'Angleterre exilée.

5. In : Robert Vaughan, *The Protectorate of Cromwell and the State of Europe during the Early Part of the Reign of Louis XIV*, Londres, 1838, vol. 2, p. 371.

6. *Ibid.* p. 374.

article paru en 1952[1], elle commence par ces phrases : « Cher Monsieur, Il y a si longtemps que j'ai eu de vos nouvelles (et notre séjour ici ne devrait pas durer) que j'écris à présent de crainte de ne point trouver plus tard semblable occasion. Mersenne n'est pas encore arrivé ici, mais nous l'attendons d'un jour à l'autre. M. Hobbes est parti pour Rouen, et je doute qu'il revienne pendant que nous serons ici »[2]. La date du 27 juillet étant donnée dans « l'ancien style », c'est-à-dire selon le calendrier julien, décalé de dix jours par rapport au calendrier grégorien, il faut lire : 6 août 1645, ce qui correspond au mois indiqué par Hobbes, sinon à l'année, et semble confirmer que le voyage mentionné est celui au cours duquel fut rédigé *De la liberté et de la nécessité*. Se référant à ce courrier, Jean Jacquot écrit, dans son introduction à la *Critique du 'De Mundo' de Thomas White* : « Dans une lettre du 27 juillet, Sir Charles écrit à Pell que Hobbes est parti pour Rouen. C'est donc en août 1645 qu'il aurait composé cet ouvrage »[3]. Le conditionnel employé ici ne se justifie guère si l'on tient compte du second document, qui est une lettre adressée par Hobbes, de Rouen, au poète Edmund Waller (1606-1687), alors à Calais, et qui porte la date du 8 août 1645. Publiée en 1969 par un chercheur américain qui en souligne l'intérêt historique général sans relever le rapport direct qu'elle entretient avec la controverse qui oppose Hobbes à Bramhall[4], cette lettre revêt, à tous égards, assez d'importance pour qu'on en donne ici la traduction *in extenso*. Le texte et l'adresse sont, semble-t-il, de la main de Hobbes, lequel, commettant une

1. Helen Hervey, « Hobbes and Descartes in the Light of some Unpublished Letters of the Correspondence between Sir Charles Cavendish and Dr John Pell », *Osiris* (Bruges), t. 10, 1952, pp. 67-90. La lettre en question est citée p. 75.

2. Ce document fait partie d'une collection de lettres de Sir Charles Cavendish à John Pell qui se trouve au British Museum sous la cote Ms. Birch 4278-4280. La référence en est Ms Birch 4278, f. 210. Il faut préciser que Newcastle et son frère quittèrent l'Angleterre après la bataille (perdue pour les royalistes) de Marston-Moor, en juillet 1644, et qu'ils se réfugièrent à Hambourg, puis à Anvers et à Amsterdam, et qu'ils s'établirent à Paris vers le mois d'avril 1645.

3. Jean Jacquot, introduction à la *Critique du 'De Mundo' de Thomas White*, Paris, Vrin, 1973, p. 73. L'hypothèse recueille l'approbation de Jean Bernhardt, dans son compte rendu de l'ouvrage cité : « L'anti-White de Hobbes », *Archives internationales d'histoire des sciences*, vol. 25, 1975, pp. 104-115. Celui-ci estime que « la date de l'écrit de Rouen » est « très probablement août 1645 (et non 46) » (p. 112, n. 27). 1645 est encore présenté comme un choix de date « plus vraisemblable » que 1646 dans la série d'études sur Hobbes publiée dans *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts* (*Band 3 : England*; ouvrage publié sous la direction de Jean-Pierre Schobinger; Schwabe & Co Ag-Verlag, Bâle, 1988) : voir p. 96 (bibliographie des sources primaires préparée par Edward G. Jacoby et Jean Bernhardt) et p. 117 (biographie préparée par Jean Bernhardt et François Tricaud).

4. Philip R. Wikelund, 'Thus I passe my time in this place' : An unpublished letter of Thomas Hobbes », *English Language Notes* (Boulder, Col.), vol. VI, 1968-69, pp. 263-268. L'auteur de cet article indique que la lettre de Hobbes lui a été communiquée par un descendant d'Edward Waller, avec d'autres documents manuscrits légués par le poète à sa famille. L'identité de ce descendant figure au chapitre consacré à Hobbes dans l'*Index of English Library Manuscripts*, vol. II, 1625-1700, pt 1, Behn-King, compiled by Peter Beal; Londres, Mansell, 1987, p. 570, item 29.

erreur de prénom, envoie son message « A Monsieur Edward Waller, Gentilhomme Anglois, à Calais » (en français). Il écrit à son correspondant :

> Noble Sire,
>
> Bien que vous puissiez voir, d'après ce qui est inscrit au bas de cette lettre (c'est souvent ce que l'on regarde en premier) qu'elle vous vient de Rouen et de moi, je veux vous assurer que, en mon absence, j'ai laissé à votre fils et à votre neveu des instructions qui leur permettront de ne perdre point leur temps. Et j'espère être à nouveau avec eux avant la fin de cette quinzaine. Je suis venu ici voir Milord Devonshire, mais ne me trouve pas pour autant privé de toute autre compagnie que la sienne, où je sers, quand on peut m'opposer un adversaire de ma force, de gladiateur. On me chante pouilles au sujet de mes curieuses opinions. Mais je m'en satisfais, convaincu de l'emporter quand se jette sur moi un nouvel assaillant qui ne connaît pas mes paradoxes mais est plein de sa propre doctrine. Il y a alors, dans la dispute, quelque chose qui n'est pas déplaisant. Il s'imagine m'avoir acculé à une absurdité quand ce n'est qu'une de mes parades, et ainsi d'esquive en esquive, jusqu'au moment où il renonce en pestant, conscient enfin que je suis aux antipodes de l'Ecole. C'est ainsi que je passe mon temps en ce lieu. Je pense que vous passez une bonne partie du vôtre à méditer comment, pour votre bonheur et sans honte, franchir la mer. Si les nouvelles que nous avons reçues récemment sont vraies, d'autres se livreront à la même méditation. Milady Kingsmill attendait une lettre de vous. Personne ne la convaincra d'écrire la première ; elle m'a chargé de vous dire qu'elle était trop entêtée pour y condescendre. On me dit que vous avez de l'inclination à mettre un livre intitulé *De Cive* en anglais. Je ne puis espérer qu'il ait cet honneur et pourtant, à y penser maintenant, l'honneur sera tout entier pour le livre anglais s'il est votre œuvre, mais aussi tout l'ennui. Je ne vous presserai pas de vous engager dans pareille entreprise, mais je me dois de vous remercier d'y avoir songé un instant, en quoi j'estime que vous est déjà grandement obligé
>
> Votre très humble et très obéissant serviteur
>
> Tho. Hobbes
> Rouen, 8 août 1645

Le contexte, à l'évidence, est celui de la guerre civile, dont l'issue se révèle de plus en plus sombre pour les royalistes (en juin, les troupes de Charles Ier ont été vaincues à Naseby ; en juillet, elles ont subi les défaites de Langport, Carlisle, Pomfret et Scarborough). Aussi certains d'entre eux, exilés sur le continent, songent-ils sérieusement à rentrer en Angleterre et à y faire leur soumission au Parlement. Lady Kingsmill, dont l'identité est incertaine, semble de ceux qui, revenus au pays, y continueront la lutte[1]. Tel ne sera pas le cas de William Cavendish, troisième comte de Devonshire

1. Sur ce personnage comme sur d'autres points d'ordre historique relatifs à cette lettre, l'article de Philip Wikelund contient d'utiles informations.

(1617-1684). Celui-ci est le fils du cousin germain de Newcastle. Protecteur de Hobbes avant et pendant la révolution, il retourne en Angleterre vers la fin de 1645 et, après avoir payé une amende de mille livres, est amnistié en 1646. Edmund Waller, pour sa part, devra attendre 1651 pour obtenir du Parlement l'autorisation de rentrer dans son pays. Son projet de traduire le *De Cive* est confirmé par Aubrey[1], qui rapporte également qu'il eut l'occasion de dîner en compagnie de Hobbes, Descartes et Gassendi à la table du marquis de Newcastle, à Paris[2]. Plus important, en ce qui concerne la polémique de Hobbes avec Bramhall, cette lettre paraît contemporaine de la rédaction, au moins, de *De la liberté et de la nécessité*. Plusieurs éléments incitent à le penser : le mois et le lieu, assurément ; mais aussi l'évocation des joutes oratoires auxquelles se prête avec un plaisir non dissimulé le « gladiateur » Hobbes. Les disputes mentionnées ont un contenu philosophique, puisqu'elles portent sur les « opinions » de ce dernier. Elles sont empreintes d'une vivacité manifeste. Hobbes y occupe une position défensive. Il y énonce des « paradoxes ». Son adversaire est implicitement défini comme un disciple de l'Ecole. En vérité, l'impression que suscite ce tableau est que Hobbes dépeint précisément sa querelle avec Bramhall.

Dès lors, quatre hypothèses se présentent. Hobbes décrit comme un affrontement vécu un débat qui, au moment où il l'évoque, a lieu sur le papier : ce n'est pas impossible. Il se trouve, pendant ce séjour à Rouen, aux prises avec des adversaires proches, par la doctrine, de Bramhall, et ce qu'il dit ici de sa confrontation avec eux s'applique tout aussi bien à sa polémique avec l'évêque : on peut le supposer sans invraisemblance. Ce qu'il écrit à Waller, et qui semble concerner une activité à laquelle il se livrerait à Rouen, renvoie à un épisode – l'entretien avec Bramhall – qui a eu lieu antérieurement, sans doute à Paris : c'est peu probable, bien que point inconcevable. La rencontre avec Bramhall *et* la composition de *De la liberté et de la nécessité* ont eu Rouen pour cadre : c'est là l'hypothèse la plus malaisée à envisager. Elle semble impliquer que le comte de Devonshire a été l'instigateur de cette joute, alors qu'on a toute raison de croire que c'est le marquis de Newcastle qui l'a provoquée et qu'elle s'est déroulée à son domicile parisien[3]. S'il faut supposer que celui-ci s'est transporté de Paris à

1. *Aubrey's Brief Lives*, O.L. Dick éd., Londres, 1950, p. 310.

2. *Ibid.*, p. 309. L'allusion que contient la lettre de Hobbes aux « instructions » laissées au fils et au neveu de Waller permet, en vérité, de supposer une assez grande intimité entre le philosophe et le poète. Peut-être signifie-t-elle que Hobbes servit de précepteur aux deux jeunes gens.

3. C'est, en effet, ce que Hobbes donne à entendre, et c'est, plus encore, ce qui paraît ressortir du témoignage de Bramhall. S'adressant au marquis de Newcastle, celui-ci écrit, en 1655, à propos de sa discussion avec Hobbes sur le libre arbitre : « je n'ai pas eu souvent l'occasion de converser avec lui, mais je me souviens bien que, lorsque cette question fut agitée entre nous dans la chambre de votre Grâce, et sur votre ordre, il se prononça alors expressément en faveur, à la fois, de la nécessité absolue de tous les événements et de ce qui fonde cette nécessité, le flux ou la concaténation des causes secondes » (*Defence*, p. 6).

Rouen pour l'organiser, on cherche en vain la réponse à d'autres questions. Pourquoi Hobbes ne le mentionne-t-il pas? Comment expliquer que Bramhall utilise, dix ans plus tard, des termes qui paraissent décrire sa résidence de Paris? Comment comprendre le « nous » qu'emploie Sir Charles Cavendish dans sa lettre du 27 juillet à Pell – « M. Hobbes est parti pour Rouen, et je doute qu'il revienne tant que nous serons ici » –, alors que c'est son habitude de désigner par ce pronom son frère, Newcastle, et lui-même? Pourquoi, enfin, n'indique-t-il pas à cette occasion que son frère aussi se trouve, ou sera bientôt à Rouen, ou encore qu'ils s'y trouvent tous deux ensemble?

D'autres documents permettront dans l'avenir, on peut l'espérer, de déterminer sans risque d'erreur laquelle de ces hypothèses est fondée. Hésitant entre les deux premières, mais penchant en faveur de la seconde, je pense, pour résumer, que Hobbes et Bramhall ont débattu de la liberté et de la nécessité à Paris, chez le marquis de Newcastle et à son initiative; que leur échange d'idées sur le sujet a eu lieu dans la première moitié de 1645; que Hobbes a séjourné à Rouen, chez le comte de Devonshire, pendant l'été de cette année; qu'il y a participé à d'autres débats de nature philosophique (ou théologique); qu'il n'y a pas de raison de douter, en l'état actuel de la recherche, que c'est au cours de la même visite rendue à son protecteur qu'il a mis par écrit ses observations sur le texte rédigé par Bramhall à la suite de leur discussion. Quant à estimer, pour conclure, la durée approximative du séjour de Hobbes à Rouen, j'avancerai, à titre de conjecture, qu'il n'excéda pas deux mois environ. Pour son début, on peut se baser sur le fait que, le 27 juin/7 juillet, Sir Charles Cavendish, dans une lettre envoyée à Pell, mentionne Hobbes en des termes qui laissent penser que celui-ci est encore à Paris[1] : s'il était déjà parti pour Rouen, on comprendrait mal que le frère de Newcastle ne signale ce déplacement au même correspondant qu'un mois plus tard. Pour sa fin, je me réfèrerai à deux lettres inédites qui suggèrent que, en septembre, Hobbes est de retour à Paris. Sir Charles écrit de nouveau à Pell, de la capitale qu'il ne semble pas avoir quittée. Le 20/30 septembre, il lui dit, faisant allusion à des échanges de textes mathématiques : « j'espère que vous avez reçu la démonstration de M. Hobbes, ainsi qu'une autre que je vous ai envoyée il y a déjà quelque temps »[2]. Plus probant, il l'informe, courant septembre : « Si nous partons d'ici, envoyez votre paquet à M. Hobbes, il me le fera parvenir »[3]. Pell note sur la lettre, selon son habitude, la date à laquelle il l'a reçue : le 5/15 octobre. Etant donné la durée moyenne d'acheminement du courrier entre Paris et Amsterdam à cette époque (une dizaine de jours), on peut supposer que ce

1. « Je n'ai pas encore vu l'*Astronomie* de Bullialdes, mais M. Hobbes pense qu'il n'a guère fait avancer nos connaissances » (in : James Orchard Halliwell, *A Collection of Letters Illustrative of the Progress of Science in England from the Reign of Queen Elizabeth to that of Charles the Second*, Londres, 1841, p. 88).

2. Ms Birch 4278, f. 213.

3. Ms Birch 4278, f. 215. Je ne saurais dire ce que signifie l'allusion au « paquet ».

message a été envoyé aux alentours du 25 septembre. Hobbes serait donc resté à Rouen entre juillet et septembre 1645.

II. Sur les protagonistes de cette phase de la controverse

En dehors de Bramhall lui-même, deux personnages jouent un rôle-clef dans cette première phase de la controverse.

1) *Le marquis de Newcastle*, instigateur de la rencontre entre l'évêque et Hobbes, porte le même prénom et le même nom que trois proches parents avec lesquels le philosophe a eu un lien parfois étroit : William Cavendish. Il convient de ne pas le confondre avec :

• William Cavendish, premier comte de Devonshire, mort en 1626, qui fait appel à Hobbes pour l'éducation de son fils, et qui est l'oncle de Newcastle ;

• William Cavendish, second comte de Devonshire, fils du précédent, né en 1591 et mort en 1628 ; il voyage avec Hobbes sur le continent de 1610 à 1615 ; il est le cousin germain de Newcastle ;

• William Cavendish, troisième comte de Devonshire, fils du précédent, né en 1617 et mort en 1684 ; lui aussi a été éduqué par Hobbes, avec lequel il a séjourné dans divers pays d'Europe de 1634 à 1637 ; exilé de 1642 à 1645, il sera, sous la Restauration, parmi les membres fondateurs de la *Royal Society* ; c'est à lui que Hobbes dédie sa traduction de Thucydide, publiée en 1629 ; c'est à ses côtés que le philosophe a rédigé, à Rouen, pendant l'été 1645, *De la liberté et de la nécessité* ; son fils, également appelé William Cavendish (1640-1707), prendra une part déterminante à la révolution de 1688 et sera fait duc de Devonshire en 1694.

Le William Cavendish qu'on appelle parfois, par commodité, Newcastle, est né en 1592 au château de Welbeck, dans le Nottinghamshire. Il est éduqué à St John's College, Cambridge. En 1620, Jacques Ier le fait vicomte de Mansfield. En 1628, il reçoit de Charles Ier le titre de comte de Newcastle. Il est Lord-Lieutenant du Derbyshire de 1628 à 1638, du Wiltshire de 1626 à 1642 et de 1660 à sa mort. En 1638, il est nommé « gouverneur du prince de Galles » et entre au conseil privé du roi. Partisan actif de la cause royaliste dès 1640, il devient gouverneur de Hull en 1642 et prend ensuite le commandement des comtés du Nord (c'est alors qu'il noue des liens d'amitié avec Bramhall). Il guerroie avec Fairfax et, en 1643, est élevé au marquisat. Après avoir pris part à la bataille de Marston-Moor, en 1644, il quitte l'Angleterre pour Hambourg. Il réside à Paris de 1645 à 1648, puis en Hollande où il reste jusqu'à la fin de son exil. En 1650, il entre au conseil privé de Charles II. Il renonce à ses activités politiques après la défaite de Worcester en 1651. Exclu de toute amnistie par le Parlement, il connaît de graves difficultés pécuniaires et reçoit des secours de son cousin le troisième comte de Devonshire, rentré, lui, en Angleterre. Il retrouve toutes ses fonctions lors de la Restauration mais, en grande partie ruiné, il

consacre l'essentiel de ses activités à la restauration de son domaine. En 1665, il est fait duc. Auteur d'un traité d'équitation publié en 1667, il écrit également pièces de théâtre et poèmes et traduit *L'étourdi* de Molière, avec l'aide de Dryden. Il meurt en 1676.

C'est au même personnage, qui n'est encore que comte de Newcastle, que Hobbes dédie les *Elements of Law* en 1640. C'est à lui encore qu'il dédie, en 1646, son troisième traité d'optique, *A Minute or First Draught of the Optiques*. Le philosophe rendait ainsi hommage à un protecteur des savants, des penseurs et des artistes dont la passion pour tous les domaines du savoir était, on l'a vu, partagée par son frère Charles. Ce dernier était, quant à lui, un savant accompli. On doit à des notes qu'il prit sur le travail en cours de Hobbes de connaître une ébauche du *De Corpore* datant de 1645-1646[1]. Rentré en Angleterre en novembre 1651 avec la femme de William, il tenta de sauver ce qui pouvait l'être du patrimoine familial et mourut en 1654. Il faut envisager l'hypothèse qu'il fût en réalité l'aîné des deux frères et que ce soit en raison de disgrâces physiques qu'il renonça à ses droits et privilèges au profit de William, sans que leurs relations en fussent aucunement affectées[2].

2) *John Davies de Kidwelly*. Quoi qu'on ait pu en dire, celui par qui le scandale de la controverse entre Hobbes et Bramhall éclata n'est pas tout à fait un inconnu[3]. Il fut un des plus actifs traducteurs de son siècle, offrant au public anglais, entre 1653 et 1680, l'accès à un très vaste échantillon de la vie littéraire et intellectuelle française. Né à Kidwelly, au Pays de Galles, en 1627, il fit des études à Jesus College, Oxford, puis à St John's College, Cambridge. Il vécut en France de 1649 à 1651, mais ce séjour n'était pas, manifestement, le premier si l'on en juge par son rôle dans le cercle de Hobbes en 1654. Il passa l'essentiel des vingt-cinq années suivantes à

1. Ce texte manuscrit se trouve à la British Library sous la cote Harleian MS 6083, fos 71-74 et 194-211. Il correspond à peu près au manuscrit autographe de Hobbes (Chatsworth MS A 10) publié par Jean Jacquot et H.W. Jones en Appendice III de la *Critique du 'De Mundo'*, avec l'indication des variantes qui différencient les deux textes.

2. Selon le supplément du *Dictionary of National Biography*, Charles (qui sera anobli en 1619) naît en 1591, ce qui fait bien de lui l'aîné puisque William voit le jour en 1592. On peut aussi remarquer que leur père, mort en 1617, s'appelait Charles, et qu'il eût été conforme à l'usage qu'il donnât son propre prénom à son fils aîné. Voir, à ce sujet, la « note sur Charles Cavendish » de Bernard Rochot, *Correspondance du P. Marin Mersenne*, Paris, CNRS, t. XI, 1970, p. 8.

3. Arnold A. Rogow écrit que la traduction française de *Of Liberty and Necessity* « fut entreprise par un certain John Davies de Kidwelly, du Pays de Galles, un admirateur de Hobbes dont on ne sait pas beaucoup plus » (*Thomas Hobbes, op. cit.*, p. 207). On possède sur lui des éléments d'autobiographie contenus dans un préambule à l'ouvrage de son ami le poète et pamphlétaire John Hall, *Hierocles upon the Golden Verses of Pythagoras* (Londres, 1657) ; ce qui est dit à son sujet par Anthony a Wood (*Athenae Oxonienses*, ed. Bliss, 1813, IV, pp. 382-385) ; la notice du *Dictionary of National Biography* ; l'article de Joseph E. Tucker « John Davies of Kidwelly (1627?-1693), Translator from the French, With an Annotated Bibliography of his Translations » (*The Papers of the Bibliographical Society of America*, New York, vol. 42, 1950, pp. 119-152).

Londres, publiant en moyenne une traduction par an, et allant parfois jusqu'à quatre (en 1665). Il se retira ensuite à Kidwelly où il mourut.

De goûts fort éclectiques, John Davies s'essaya à tous les genres littéraires en faveur auprès de ses compatriotes. C'est au roman qu'il consacra le plus d'efforts, traduisant Melle de Scudéry, La Calprenède et, surtout, Scarron. Cependant, la science, la philosophie et la religion l'occupèrent également. Il fit connaître au public anglais Marin Cureau de la Chambre (*L'art de connaître les hommes,* traduit en 1665), Gilles Boileau (*La vie d'Epictète et sa philosophie*, 1667), La Rochefoucauld (*Maximes et sentences de morale*, 1670). Il traduisit aussi un anonyme *Reflections upon M. Des Cartes's Discourse* (1654), et l'*Apologie pour les grands hommes soupçonnés de magie* de Gabriel Naudé (1657).

C'était l'habitude de Davies d'accompagner chacune de ces publications d'une préface situant l'œuvre dans le monde des lettres français : il se conforma à son usage en faisant précéder *De la liberté et de la nécessité* de la longue épître au lecteur qu'on trouve encore dans l'édition Molesworth, et où il évoque les conflits entre Rome et Genève, entre molinistes et jansénistes, entre les ecclésiatiques des différentes Eglises d'Angleterre. De même, à l'éloge convenu de l'auteur traduit correspond, dans ce texte, le dithyrambe à la gloire de Hobbes (qui n'est pas, toutefois, nommé), puisque le lecteur est prévenu qu'il trouvera dans les pages qu'il va lire « assez d'ouvrage pour remplir bien des milliers de sermons et d'exercices », et « plus que les catéchismes et les comparaisons de mille assemblées » ne pourraient lui apporter[1].

III. Le texte

1) *Le manuscrit*

Il n'existe qu'un manuscrit de *Of Liberty and Necessity*, qui se trouve à la British Library sous la cote Harley MS 6207, ff. 71-101v. Il se compose de trente-et-un feuillets de format in-quarto. Il est de la main d'un copiste inconnu. Sa graphie, très belle, est parfaitement déchiffrable. Il semble dater de l'époque où Hobbes composa son texte. Il comprend la dédicace au marquis de Newcastle et s'interrompt à quelques phrases de la fin. Dans la majorité des cas, les variantes montrent qu'il est extrêmement proche du texte reproduit, aux fins de réfutation, dans *A Defence of True Liberty* de Bramhall. La plupart du temps, ses leçons sont également les plus plausibles. Il y avait là deux arguments supplémentaires de poids pour l'utiliser comme texte de base.

1. *EW*, IV, p. 237.

2) *Les éditions*

Il y eut, du vivant de Hobbes, quatre éditions de *Of Liberty and Necessity*. Sur aucune d'entre elles il n'exerça de contrôle. Seules les deux premières sont pertinentes à la controverse avec Bramhall.

Ces deux éditions successives furent imprimées au cours de l'année 1654, « par W.B. pour F. Eaglesfield », libraire à Londres. A quelques détails graphiques près, elles sont identiques. Dans l'une, la « lettre de Rouen » est datée du 20 août 1652 ; dans l'autre, du 20 août 1646. Elles portent, dans la bibliographie de Macdonald et Hargreaves, les numéros 48 et 49, et sont présentées comme ayant été réalisées dans cet ordre. Cette chronologie a été mise en doute par le libraire britannique Richard Hatchwell. Celui-ci, dans un catalogue publié en 1979, tire argument de la meilleure qualité de l'impression de 49 pour suggérer la possibilité que 48 ait été la seconde édition[1]. On peut adhérer à ce point de vue, comme on peut penser, à l'inverse, que les améliorations matérielles observables en 49 plaident pour la conjecture de Macdonald et Hargreaves, tout de même que la correction de date, qui autorise à supposer que quelqu'un alerta l'imprimeur sur l'erreur commise dans la mention de 1652 (1646 était encore une inexactitude, mais moins éloignée de la vérité). Quoi qu'il en soit, il semble que Molesworth, pour sa part, ait penché pour l'hypothèse de Richard Hatchwell, puisqu'il accompagne la mention de 1652 d'une note indiquant que « dans la première édition de 1654, cette date est 1646 »[2]. Comme on l'a vu, par ailleurs, Bramhall, au moment où il rédigeait *A Defence of True Liberty*, ne connaissait que 48, et l'on peut présumer qu'il en allait de même de Hobbes lorsqu'il opposa à l'évêque les *Questions concernant la liberté et la nécessité*[3]. Il est important de signaler, enfin, que ni 48 ni 49 ne comportent, à la fin du texte, le post-scriptum que cite intégralement Bramhall (pour le réfuter) dans *A Defence of True Liberty*, s'attirant une réplique de Hobbes, dans les *Questions*, qui authentifie indubitablement ce fragment oublié – pour des raisons incompréhensibles – en 1654[4]. De là, on peut déduire que Bramhall possédait encore, en 1655, un exemplaire manuscrit de *Of Liberty and Necessity*. Ce post-scriptum, qui fait partie de la controverse, n'apparaît pas dans Molesworth. On en trouvera ici la traduction.

Les deux autres éditions réalisées du vivant de Hobbes parurent à Londres en 1676 et 1677. Il s'agissait d'un même texte, intitulé en 1676 *A Letter About Liberty and Necessity : Written to the Duke of Newcastle By Thomas Hobbes of Malmesbury : With Observations upon it, By a Learned Prelate of the Church of England lately deceased,* alors que, dans le titre de 1677, identique pour la première partie, les « observations » sont attribuées

1. *Thomas Hobbes of Malmesbury, 1588-1679. A Catalogue of Books Offered for Sale by Richard Hatchwell,* Chippenham, 1979, item 188.
2. *EW,* IV, p. 278.
3. Voir p. 31, n. 2.
4. *Defence*, p. 248 ; *Lib. N. Ch*, p. 334.

à *the late Right Reverend Father in God Benjamin Laney Lord Bishop of Ely*. Dans les deux cas, il s'agissait d'une reprise du texte de Hobbes, assortie d'une assez longue critique de son contenu. L'imprimeur était William Crook. Benjamin Laney (1591-1675) avait été évêque de Peterborough, de Lincoln et d'Ely. Pendant la période révolutionnaire, il avait rempli les fonctions de chapelain auprès de Charles Ier, puis de Charles II. Ses positions théologiques et politiques, à la fois arminiennes et laudiennes, étaient en tous points semblables à celles de Bramhall. On en a l'illustration dans le commentaire qui accompagne ces deux éditions de *Of Liberty and Necessity*, et où Laney accuse le déterminisme de Hobbes de conduire à l'irréligion et à l'immoralité et de saper les fondements de la société humaine. Manifestement, Hobbes n'était pour rien dans cette double publication. On ne sait comment il y réagit. Il est intéressant de relever que la « lettre de Rouen » y est datée du 20 août 1645.

Peu de temps après la mort de Hobbes, *Of Liberty and Necessity* sera réédité dans le volume dit « Tripos », publié en 1684, où il côtoie deux autres « discours » qui sont *Human Nature* et le *De corpore politico*, c'est-à-dire les deux composantes des *Elements of Law*. Le texte en est celui qui porte le numéro 48 de la bibliographie de Macdonald et Hargreaves.

En dehors de Molesworth, il existe une édition moderne de *Of Liberty and Necessity*, qui est celle de Cay von Brockdorff, à laquelle je me suis déjà référé (Kiel, Schmidt & Klaunig, 1938). Le texte en est repris de Molesworth.

3) *Traductions*

A ma connaissance, il existe, de *Of Liberty and Necessity*, deux traductions. L'une est en langue italienne. Elle est due à Arrigo Pacchi et a été publiée deux fois : avec deux autres textes de Hobbes (*Logica, Libertà et necessità, Computatio sive Logica* ; Milan, Principato, 1952), et séparément (*Libertà e necessità*, Milan, Principato, 1969).

La seconde traduction est en langue espagnole. Réalisée par Bartomeu Forteza Pujol, elle a paru en 1991 sous le titre : *Libertad y necesitad, y otros escritos* (Barcelone, Ediciones Peninsula) Elle est accompagnée de la traduction du *Court traité sur les premiers principes*, du *De Principiis*, d'un court extrait de la *Critique du 'De Mundo' de Thomas White*, et de la *Réponse à un livre intitulé 'La capture de Léviathan'*.

Dans les deux cas, l'édition Molesworth a servi de texte de référence pour la traduction.

IV. La place dans l'œuvre

De la liberté et de la nécessité est la plus longue démonstration livrée par Hobbes à l'encontre de l'idée du libre arbitre. On y trouve rassemblées en une synthèse unique dans son œuvre trois séries d'arguments qui, avant la rencontre avec Bramhall, n'avaient été que peu développés, et qui seront,

par la suite, systématisés – quand ils le seront – séparément. De même, c'est ici que, poussé dans ses retranchements par le jeu des objections et des réponses, Hobbes examine de la manière la plus approfondie les conséquences éthiques de certaines de ses positions philosophiques et théologiques.

Viennent en premier les considérations relatives à la volonté. De la doctrine de Hobbes en la matière, certains éléments avaient été exprimés avant qu'eût lieu la polémique avec Bramhall, essentiellement dans les *Eléments* (au chapitre XII). Un écho de cette doctrine était perceptible dans le *De Cive* (I, II, 14) et, plus encore, dans la *Critique du 'De Mundo' de Thomas White* (XXX, 26-30), dont on sait, par les travaux de Jean Jacquot et d'Harold W. Jones, qu'elle fut rédigée au cours des années qui précédèrent immédiatement la conception de *De la liberté et de la nécessité*. Ce que Hobbes reprend ici de ses propos antérieurs a trait à la nature même de la volonté, identifiée non pas à la faculté du vouloir, mais à l'acte de volition. Face à Bramhall qui, après saint Thomas et Aristote, définit la volonté comme pouvoir d'élire (ou de choisir), Hobbes affirme que le processus d'élection, bien réel, doit s'entendre au sens d'une délibération, c'est-à-dire d'une succession alternée de craintes et d'espoirs au sujet des conséquences prévisibles d'un acte, s'achevant sur la décision d'agir ou de s'abstenir. Ce choix de l'action ou de l'abstention, déterminé par l'attente du bien ou du mal qui résultera du parti adopté, traduit la supériorité d'un appétit sur les autres. A ce dernier appétit qui l'emporte se ramène la volonté. Hobbes ne nie donc pas l'existence d'actions volontaires : toute délibération, en effet, prend fin sur une action de ce type et, par ailleurs, il n'est pas d'acte qui n'ait fait l'objet d'une délibération préalable, si brève soit-elle. Pas davantage il ne nie l'existence d'actes libres, ou procédant d'un libre choix : la liberté se définissant par l'absence d'empêchements naturels, la délibération, dans la mesure même où elle a lieu, et tant qu'elle a lieu, est l'expression d'une liberté (à laquelle mettra un terme la décision finalement adoptée). A ces données connues, Hobbes ajoute deux groupes de considérations. Le premier est une critique de la spontanéité en tant que catégorie d'actions intermédiaires entre les volontaires et celles qui obéissent à une détermination nécessitante, par définition exclusive de toute intervention de la volonté. Bramhall admet que l'action volontaire implique une délibération – les deux facteurs sont même indissociables : la volonté se guide sur les leçons de la raison – et soutient que l'action spontanée s'en différencie précisément en ce qu'elle ne procède pas d'une réflexion rationnelle sur ses suites possibles, mais n'est pas pour autant inspirée par la crainte ou tout autre mobile qui contraindrait la volonté. Agir spontanément comme font les enfants, les insensés ou les animaux, ce serait agir de son propre mouvement – *sponte sua* – c'est-à-dire de façon machinale, mais non pas malgré soi ou contre son gré : aux actions libres de la volonté s'ajouterait ainsi une autre classe d'actions échappant à la nécessité. Or, démontre Hobbes, il n'est aucune action qui ne soit précédée d'une

délibération (ou qui ne l'ait été dans le passé, auquel cas il faut considérer sa répétition comme consécutive à une délibération). La conduite en apparence la plus irréfléchie prend en compte les résultats prévisibles de ce vers quoi elle tend. L'appétit, l'espoir ou l'attente qui motive toute action – humaine ou animale – fait suite à un calcul. La spontanéité n'est donc pas un concept recevable. Agir, c'est toujours agir volontairement ou, autrement dit, accomplir un choix. Ce n'est pas, cependant – second volet de la démonstration qui confirme l'évolution de la doctrine de Hobbes –, agir librement au sens où cette expression signifierait l'absence d'une cause poussant à ce choix et non pas à un autre. Rien, en effet, n'existe sans cause, et chaque chose a sa cause à l'extérieur de soi, qui la détermine à être ce qu'elle est et non pas autrement. Ainsi en va-t-il de toute action, à la fois volontaire *et* nécessitée : on agit en vue d'une fin, et l'on veut cette fin en conséquence d'un appétit qui, plus fort que les appétits contraires préablablement éprouvés, détermine le choix qu'on en fait. La théorie de la délibération porte en elle la négation du libre arbitre en tant que synonyme de volonté sans cause. Hobbes n'admet plus, désormais, la distinction avancée dans les *Eléments* entre les actions volontaires et les involontaires, accomplies « par nécessité de nature »[1]. Il ne conserve pas davantage la catégorie des actions « mixtes », participant de l'« influence de l'appétit » et de la nécessité absolue comme dans l'exemple de l'homme conduit en prison contre son gré et qui, néanmoins, s'y rend en marchant plutôt que d'y être traîné par la force[2]. Il récuse l'hypothèse que la contrainte fournisse un argument contre la nécessitation de la volonté : être libre à l'égard de toute contrainte – expression chargée de sens et parfaitement valide – ne vaut pas à dire être libre à l'égard de la nécessitation qui pèse, même dans ce cas, sur chaque volition.

Fondant et enveloppant, à la fois, cette première élaboration de l'idée que, selon la formule du *Léviathan*, « la liberté et la nécessité sont compatibles »[3], la doctrine de la causalité voit également développer ici certaines de ses conséquences majeures. Ebauchée dans le *Short Tract* de 1630, elle s'impose, dans le *De Corpore* auquel Hobbes travaille depuis plusieurs années lors de son débat avec Bramhall[4] mais qui ne sera achevé qu'en 1655, comme la source de toute théorie de la connaissance. Son rôle dans le

1. *EL*, I, XII, 3.
2. *Ibid.*
3. *Lev*, XXI, 4.
4. Jean Jacquot et Harold W. Jones ont publié, en appendice à la *Critique du 'De Mundo' de Thomas White*, les ébauches de 1638-39 et de 1644-45 (avec, pour cette dernière, les variantes par rapport aux notes prises par Sir Charles Cavendish sur le même texte) du *De Corpore*. On peut également rappeler que, lorsqu'il évoquera, dans son poème autobiographique *Thomas Hobbesi Malmesburiensis Vita Carmine expressa* (1672), les quatre années ayant suivi son arrivée en France (donc la période allant de 1641 à 1645), Hobbes affirmera les avoir consacrées à réfléchir sur la forme à donner au *De Corpore* : « *Inde annis quatuor libri De Corpore formam,/ Qua sit scribendus, nocte dieque puto* » (*Vita, OL*, I, p. XCI).

plaidoyer contre le libre arbitre est essentiel. Sa pertinence au sujet s'apprécie aisément à la lecture des objections que suscite, de la part de Hobbes, l'affirmation selon laquelle on pourrait vouloir sans cause qui nécessite la volition. Il convient, cependant, d'isoler le principe sur lequel s'appuie le refus de Hobbes, et qui, déjà énoncé dans le *Short Tract*, réapparaît en force ici : celui de la convertibilité de la cause suffisante et de la cause nécessaire [1]. Si, selon la définition qu'il en donne, la cause suffisante est « ce à quoi rien ne manque qui soit indispensable à la production de l'effet », il faut admettre qu'« une cause nécessaire est identique à cela, car s'il est possible qu'une cause suffisante ne suscite pas l'effet, alors, il manque quelque chose d'indispensable à la production de celui-ci, et la cause n'était donc pas suffisante » ; de plus, « s'il est impossible qu'une cause suffisante ne produise pas l'effet, alors, une cause suffisante est une cause nécessaire, puisque, par définition, produit un effet nécessairement ce qui ne peut que le produire » [2]. Dès lors, « tout ce qui est produit est produit nécessairement, car tout ce qui est produit a eu une cause suffisante pour le produire, ou bien n'eût pas été » [3]. Appliqué au problème du vouloir, ce principe de convertibilité légitime pleinement le postulat de la nécessité des actions volontaires : ayant une cause suffisante repérable dans l'appétit ou l'opinion qui les a déterminées, celles-ci sont *ipso facto* accomplies par nécessité. Si, par ailleurs, tout découle de causes nécessaires, l'action contingente ne peut pas plus s'admettre que l'action « volontaire » au sens de non nécessitée : on appellera contingent ce qui n'a pas de cause perceptible ou, plus proprement, on dira contingents l'un par rapport à l'autre deux faits liés entre eux sans que ce lien soit de cause à effet. Enfin, affirmation qui constitue le point d'intersection des différentes lignes argumentatives suivies par Hobbes, et qui est la marque peut-être la plus originale de ce traité, « il n'est guère d'action, si fortuite semble-t-elle, qui ne concoure à causer tout ce qui est *in rerum natura* » [4]. Si tout ce qui existe est causé, tout est, à la fois, effet et cause, et maillon d'une chaîne qui est elle-même liée à un nombre incalculable de chaînes semblables. On ne saurait envisager, par conséquent, que la volonté puisse échapper à cette causation universelle qui, de proche en proche, unit toutes choses en une infinité de « concaténations » solidaires. D'autre part, la distinction classique entre une cause première qui serait nécessaire et des causes secondes – comme la volonté humaine pourrait en être une – qui ne le seraient pas perd sa validité : si la cause nécessaire d'un effet « consiste en la conjonction de toutes les causes subordonnées à la première en une cause totale unique » [5], il est clair que ces causes subordonnées, ou secondes, sont les effets nécessaires de la cause première en même temps qu'elles produisent leurs propres effets nécessairement. Enfin,

1. Voir, dans le *Short Tract*, section I, conclusions 11-12-13.
2. Ici, p. 110.
3. *Ibid.*, p. 110.
4. *Ibid.*, p. 97.
5. *Ibid.*, p. 89.

la cause première ne rend pas compte à elle seule de l'idée de Dieu. Dieu n'est pas uniquement, selon la formule des *Eléments*, « premier pouvoir de tous les pouvoirs, et première cause de toutes les causes »[1]. Par-delà cette dimension d'hypothèse logique indispensable pour éviter une régression de cause en cause *ad infinitum*, la doctrine de la causalité exposée dans *De la liberté et de la nécessité* implique Dieu dans la marche du monde en tant que maillon où se rejoignent – et doivent se rejoindre – l'infinité des chaînes causales. « Le concours de toutes les causes », y écrit Hobbes, ne forme pas « une seule chaîne ou concaténation, mais un nombre incalculable de chaînes jointes ensemble, non pas dans toutes leurs parties, mais dans le premier maillon, le Dieu Tout-Puissant »[2].

« Premier », ici, pourrait être remplacé par « central », et il y a une logique profonde à ce que se superposent, dans ce traité, deux plans de nécessité qui, distingués jusqu'alors et appelés à l'être de nouveau, se recoupent cependant en cette notion de conjonction de toutes les causes : les plans de la philosophie première et de la théologie. Dieu n'étant pas simplement le facteur initial d'où tout part, mais encore, si l'on ose dire, la pièce maîtresse du dispositif universel, sans laquelle le monde perdrait, à la fois, sa cohérence et sa cohésion, le règne de la nécessité peut s'identifier à celui de la tout-puissance divine, sans que ce passage au discours proprement théologique ait le caractère d'un saut logique. La royauté prophétique de Dieu dont il sera question dans le *Léviathan*, mise en évidence par l'Ecriture, se justifie rationnellement ici, tandis que la royauté naturelle du Créateur peut légitimement assumer les traits énoncés dans l'Ancien Testament ainsi que dans la pensée paulinienne interprétée par les doctrines de la Réforme. A la lumière de cette synthèse de deux discours qui rend singulier *De la liberté et de la nécessité* dans l'œuvre de Hobbes, l'idée même de la nécessité implique celle d'une prédestination absolue. Cause de toutes les causes, c'est-à-dire « cause totale unique » de chaque effet produit, Dieu veut tout ce qui est. Son statut ontologique appelle cette volonté toute-puissante qui enveloppe les volontés humaines et les dirige infailliblement. Il fonde la notion de prescience telle que Hobbes la formule ici en termes particuliers. D'accord avec l'ensemble de la tradition théologique chrétienne, il accepte la prescience comme attribut divin propre à exclure l'hypothèse d'un défaut de connaissance en Dieu. Il récuse l'idée qu'elle puisse être cause de ce qui est, en quoi il s'oppose à saint Thomas et rejoint la position de Laurent Valla approuvée par Calvin[3]. Il la fait aller de pair avec le refus du libre arbitre et des futurs contingents, qui contrediraient la nécessité : d'accord avec Calvin et Luther, il se sépare, sur ce point, de Valla et d'un courant de pensée fort ancien qui, d'Origène à Molina et

1. *EL*, I, XI, 2.
2. Ici, p. 65.
3. Voir p. 64, n. 4, pour les références et les citations de ces auteurs.

Leibniz[1], argumente de diverses manières en faveur d'une prescience des actes libres. Se distinguant, cependant, de Calvin, il repousse la conception de l'éternité comme *nunc stans* héritée de Boèce[2], en vertu de laquelle Dieu, qui existe en dehors du temps successif dans un instant permanent, connaît toutes choses, futures et passées, comme si elles lui étaient présentes. Cette conception offre assurément une solution possible au problème de la conciliation du libre arbitre avec la prédestination. Elle peut également permettre de rendre compte – ce qui est le souci de Calvin – de la présence de Dieu à ses œuvres. Incompatible avec la définition que Hobbes propose de l'éternité comme temps infini, elle ne lui est, par surcroît, nullement indispensable pour impliquer Dieu dans les opérations du monde : cet objet est atteint, on l'a vu, grâce à la théorie de la conjonction de toutes les chaînes causales dans le maillon divin. Ainsi peut s'éclairer le passage du *Léviathan* où Hobbes reprochera aux scolastiques d'avoir conféré à l'éternité une signification inintelligible à seule fin de résoudre les difficultés qu'entraîne la question de la prescience[3].

Je signalerai, pour conclure, que, par deux aspects importants, la doctrine de la nécessité exposée ici marque une étape dans la pensée de Hobbes. Sur le plan théologique, l'affirmation constante selon laquelle le droit de Dieu à la souveraineté repose sur sa puissance irrésistible[4] trouve son prolongement dans celle-ci, que l'omnipotence justifie *aussi* les actions divines au sens où elle les rend justes – par où Hobbes rejoint Luther[5]. Entre la proposition « tout découle de la volonté de Dieu, y compris les malheurs de l'innocent », et la proposition « on ne peut, sans blasphème, imputer de la méchanceté à Dieu », la conciliation ne s'opère pas par le recours au thème de l'incompréhensibilité de la nature divine, maintes fois énoncé ailleurs par Hobbes[6], mais par le postulat d'une échelle de justice propre à la toute-puissance et sans commune mesure avec la notion humaine de la justice. La définition du juste et de l'injuste, chez les hommes, passe par l'établissement de conventions : pour Dieu, « ce qu'il fait est juste parce

1. D'Origène, voir *Philocalie 21-27. Sur le libre arbitre*. Il est, par ailleurs, intéressant de relever que, en une occasion au moins, Bramhall semble citer mot pour mot un développement de Molina : voir p. 108, n. 6. Cet exemple de collusion entre un évêque anglican et le célèbre jésuite espagnol dut ravir les puritains qui le remarquèrent.

2. Voir p. 104, n. 2.

3. « Quant à la signification du mot d'éternité, ils ne veulent pas qu'il désigne une succession éternelle de temps, car alors ils ne sauraient expliquer comment la volonté de Dieu et la manière dont il préordonne l'avenir n'est pas antérieure à sa prescience de cet avenir, comme la cause efficiente est antérieure à l'effet, et l'agent à l'action ; et pas davantage rendre raison de beaucoup d'autres opinions aventurées qu'ils professent au sujet de l'incompréhensible nature de Dieu. Mais ils veulent nous enseigner que l'éternité est l'immobilisation du présent, un *nunc-stans* comme l'appellent les écoles, expression qu'eux-mêmes, ni personne d'autre, ne comprennent davantage qu'ils ne comprendraient celle de *hic-stans* appliqué à une grandeur locale finie » (*Lev*, XLVI, 22).

4. Voir, dans le *De Cive*, III, XV, 5 ; dans le *Léviathan*, XXXI, 5-6.

5. Voir, ici, p. 68, n. 4.

6. *DCi*, III, XV, 14 ; *Lev*, XXXI, 14 à 22.

qu'il le fait »[1]. Dès lors, l'impiété ne consiste pas à déclarer que Dieu veut le péché ou l'affliction de l'homme droit, mais à mesurer ses décisions à l'aune de notre sagesse. Dire que Dieu pèche reste un blasphème : ce n'en est pas un que de dire qu'il « peut ordonner le monde de telle façon qu'un péché y puisse être causé nécessairement en un homme »[2].

Pour autant, la nécessité de ce que nous voulons n'affaiblit en rien, et encore moins n'annule, comme le proclame Bramhall, la responsabilité que nous avons de nos actes. Que nos choix, en effet, soient nécessités ne signifie pas qu'ils ne sont pas volontaires et, à ce titre, le produit d'une délibération. On peut toujours agir autrement, même si, par « autrement », il faut entendre par l'effet d'autres causes nécessaires. Il n'y a, par conséquent, aucune iniquité à punir une infraction à la loi, quand bien même on la considère comme inévitable par celui qui l'a commise. L'important est de disposer les volontés de façon qu'elles se portent sur des objets licites : les orienter ainsi vers ce que la loi permet, c'est rendre nécessaires l'appétition du juste et l'aversion de l'injuste. Châtier les délits n'est donc pas seulement légitime mais indispensable, la punition ayant valeur exemplaire et dissuasive. Pour la même raison, loin de perdre leur justification, éloges et blâmes conservent une éminente utilité en ce qu'ils peuvent influer sur le processus de délibération qui précède tout acte. La prière elle-même, dont on ne saurait supposer qu'elle puisse infléchir les desseins divins, renforce notre soumission à Dieu et nous accoutume à l'obéissance à ses lois. Par cette doctrine de la responsabilité, conséquence logique de sa conception de la volonté, Hobbes ne s'interdit nullement, bien au contraire, de prendre en considération les circonstances atténuantes, voire les « excuses totales » qu'il évoquera au chapitre XXVII du *Léviathan*. Tel n'est pas, cependant, son propos ici, où la défense du nécessitarisme entraîne une valorisation paradoxale de ce qu'il convient d'imputer à la volonté individuelle, nécessitée et libre tant qu'elle s'exerce. Il franchit ainsi un pas important par rapport à l'époque toute récente où, dans le *De Cive*, il affirmait que, si le législateur fixe une sanction insuffisante pour dissuader de commettre un crime, « l'excès du désir qui prévaut sur la crainte de la peine, par quoi le crime survient, doit être attribué au législateur, c'est-à-dire au souverain »[3]. Si cette proposition était encore recevable, on pourrait dire injuste le châtiment infligé à l'auteur du crime, ce que l'argumentation présentée dans *De la liberté et de la nécessité* n'autorise plus. Exonérer le souverain de l'accusation d'injustice exige que soit établie la pleine et constante responsabilité du citoyen. C'est à quoi s'applique Hobbes, allant jusqu'à déclarer – formulation exceptionnelle – qu'« aucune loi ne peut jamais être injuste, car chacun fait, par son consentement, la loi qu'il est tenu de

1. Voir, ici, p. 68.
2. *Ibid.*, p. 73.
3. « *libidinis supra metum poenae excessus, quo crimen committitur, legislatori attribuendus est, hoc est, summo imperanti* » (*DCi*, II, XIII, 16).

respecter »[1]. Par là, sa doctrine politique reçoit à coup sûr une inflexion : le principe de l'engagement de notre volonté dans chacun de nos actes étant posé, elle pourra d'autant plus sûrement dessiner les contours du pouvoir « sans limites » du souverain. L'autorité de ce dernier sera à la mesure de notre choix délibéré de vivre en société et d'accepter les contraintes de cette condition. La théorie de la souveraineté absolue que développera le *Léviathan* s'appuie sur la démonstration, contenue dans ce traité, que, par nécessité, nous voulons ce que nous faisons.

V. Etablissement et présentation du texte

Le manuscrit de la British Library a constitué le texte de base sur lequel j'ai travaillé. J'ai eu ainsi l'occasion d'observer que, quels que soient ses mérites, l'édition Molesworth des œuvres de Hobbes ne saurait être considérée comme fiable. Dans un souci didactique que peut expliquer l'époque, Molesworth complète le texte de Hobbes en y ajoutant des références – bibliques, notamment – qui ne sont pas dans l'original. Parfois, également, il simplifie, écourte et, en somme, altère certaines phrases. Surtout, en ce qui concerne le traité qu'on va lire, il reproduit une édition – celle de 1654 – dont on sait les conditions douteuses dans lesquelles elle a été réalisée. De fait, les différences que j'ai pu repérer entre le manuscrit et le texte de cette édition se retrouvent presque toutes chez Molesworth. D'autre part, comme je l'ai déjà signalé, on dispose d'une quatrième source permettant d'établir une version aussi sûre que possible de l'écrit de Hobbes : la réplique de Bramhall publiée en 1655, *A Defence of True Liberty*, dans laquelle l'évêque cite intégralement, pour la réfuter pas à pas, la « lettre de Rouen ». L'examen de cet ouvrage présente un double intérêt : il démontre que, même s'il possédait l'édition de 1654 du traité de Hobbes – pour être précis, celle qui datait le texte de 1652 –, Bramhall en avait conservé une copie manuscrite[2] ; le fait que cette copie se différencie fort peu du manuscrit de la British Library augmente la crédibilité de ce dernier.

1 . Voir p. 75. Les objections que cette affirmation soulève de la part de Bramhall (voir la note 4) sont doublement significatives. Elles montrent, en effet, la prégnance de deux modèles sur sa doctrine politique : l'un, pré-lockien, qui tend à concevoir l'autorité comme fondée sur un mandat (*trust*), et son détenteur comme un procurateur (*trustee*) dont il serait absurde de supposer qu'il puisse agir tyranniquement ; l'autre, de type filmérien, qui voit dans la puissance paternelle l'origine et le paradigme du pouvoir politique. On ne saurait évidemment exclure que Bramhall ait lu Filmer. Que tel fût ou non le cas, ses remarques font apparaître que, d'une part, les schémas filmériens étaient déjà assez largement répandus dans les années 1640 et que, d'autre part, ce patriarcalisme n'excluait pas l'adhésion, même réticente, à une conception fiduciaire de l'autorité. Il est, par ailleurs, intéressant de relever que l'une des objections de Bramhall à l'encontre de l'affirmation de Hobbes est que le consentement populaire (implicite) pourrait aller à des lois tyranniques, ce qui ne les rendrait pas justes pour autant. L'argument a peut-être sa source dans les dénonciations antiques, platoniciennes notamment, de certaines dérives démocratiques : il a aussi des accents burkéens.

2. On peut présumer qu'il s'agissait de la copie qui lui avait été communiquée après la mise au point du texte à Rouen pendant l'été 1645, et dont il affirme avoir pris

Confrontant ces quatres versions de la même œuvre à mesure que je la traduisais, j'ai indiqué en note toutes les variantes qui séparent les trois textes publiés du manuscrit. J'ai employé, dans ces notes, les abréviations suivantes : Ms pour manuscrit; Ed. orig. pour l'édition de 1654; Mlsw. pour Molesworth; Bram. pour les citations faites par Bramhall dans *A Defence of True Liberty*. L'édition de ce livre à laquelle je me réfère est celle de 1655, dans le fac-similé imprimé en Allemagne par Gregg International Publishers, en 1971. Il m'a paru important de recourir à cette édition, plutôt qu'à celle réalisée à Oxford au XIX^e^ siècle, dans la mesure même où, devant établir le texte de Hobbes en même temps que le traduire, il me fallait utiliser une édition aussi peu discutable qu'il se pouvait. Ces mots signifiaient, en l'occurrence, celle qui, d'une part, reçut l'aval de Bramhall et qui, d'autre part, fut lue par Hobbes et implicitement approuvée par lui – du seul point de vue textuel, certes – : ce qu'il y retrouva de son propre traité dut lui paraître conforme à ce qu'il avait écrit, puisqu'il ne donna pas à entendre, dans sa réplique, les *Questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard*, que l'évêque eût trahi la lettre de ses propos.

Indépendamment des variantes, j'ai pris le parti de fournir dans les notes plusieurs autres types d'informations. Par sa forme, en effet, cette œuvre offre des particularités qui n'en rendent pas la lecture aisée. Elle est le reflet écrit, donc condensé sinon schématique, d'un débat oral dont on ne connaîtra jamais la teneur exacte. Elle ne présente l'échange évoqué que de manière partielle, puisque seul un des deux points de vue est retenu. Elle constitue une amorce trompeuse de controverse, puisque cette intervention apparemment inaugurale était, en réalité, une réponse à une première prise de position, passée ici sous silence. *De la liberté et de la nécessité* est ainsi le lieu de réception d'échos dont l'origine est souvent problématique, parfois lointaine. Ses significations multiples s'inscrivent dans un réseau pour le moins complexe d'allusions, de réminiscences et d'affrontements autour d'enjeux implicites, masqués, oubliés. Prétendre dissiper toutes ces zones d'ombre eût été naïf et périlleux. A supposer que l'entreprise fût réalisable, le texte de Hobbes eût risqué d'être enseveli sous les notes. J'ai, néanmoins, cru utile d'indiquer, à chaque fois que l'occasion le justifiait :

• l'argument précis ou la formulation exacte de Bramhall donnant lieu à réplique de la part de Hobbes;

• les sources auxquelles on peut légitimement présumer que Bramhall a emprunté une part de son argumentation;

connaissance en avril 1646. La preuve de ce que j'avance quant à l'existence de cette copie est évidemment fournie par la citation que fait Bramhall du post-scriptum de la lettre de Hobbes. Ce passage est omis dans l'édition de 1654, alors que Hobbes le reprendra – pour réfuter la réfutation de Bramhall – en 1656 dans les *Questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard* (ce qui tendrait à démontrer, ou bien que le texte de l'évêque lui paraissait tout à fait fiable, ou bien – hypothèse vraisemblable qui n'exclut pas la précédente – que la copie qu'il avait lui-même conservée était, sur ce point, rigoureusement identique à celle de Bramhall).

• la réponse ou l'objection suscitée par un développement de Hobbes, telle qu'on peut la trouver dans *A Defence of True Liberty*.

Quant aux sources de Bramhall, j'ai été aidé par le travail remarquable accompli dans l'édition d'Oxford de ses œuvres, qui fournit des éclairages extrêmement précieux sur tout l'arrière-plan théologique, philosophique, parfois littéraire de la controverse. Bien souvent, les repérages déjà effectués m'ont suggéré les directions dans lesquelles chercher les éléments d'information que je souhaitais apporter en complément.

Si, de la sorte, on peut se représenter assez clairement les modes de pensée, les courants doctrinaux, les traditions contestés par Hobbes, l'inverse est loin d'être vrai. La raison essentielle de ce fait tient, assurément, à l'originalité des théories hobbesiennes, ainsi qu'à leur caractère souvent novateur. Il faut, également, prendre en compte une tendance permanente, chez le philosophe, à occulter ses sources, à taire les influences subies, à mettre l'accent sur les ruptures opérées vis-à-vis du passé. Quoi qu'il en soit, une conséquence palpable en est le déséquilibre qui existe, sous ce rapport, entre Bramhall et Hobbes. Lorsque je l'ai pu, j'ai tenté de remédier à ce déséquilibre en signalant une parenté, au moins, entre telle ou telle idée avancée ici et certaines doctrines dont on peut penser que Hobbes les connaissait, notamment dans le domaine théologique. J'ai, cependant, parfaitement conscience des limites et des insuffisances de cet effort. Qu'on ne voie pas là, en tout cas, un signe de partialité en faveur de Bramhall, ou – faut-il le préciser ? – d'indifférence envers les positions soutenues par Hobbes.

Enfin, les références assez nombreuses à Leibniz que l'on trouvera dans les notes tiennent au fait que celui-ci fut un lecteur attentif et impartial d'une partie, au moins, de la controverse entre Bramhall et Hobbes, et que se priver de l'éclairage apporté par certains de ses commentaires ou jugements sur les arguments échangés m'eût paru regrettable.

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

Œuvres classiques

ANSELME (saint) : *Œuvres philosophiques (Monologion, Proslogion, De veritate, De libero arbitrio, De concordia, De voluntate)*, trad. P. Rousseau, Paris, Aubier, 1947.

— *Sur l'accord de la prescience, de la prédestination et de la grâce de Dieu avec le libre choix*, trad. M. Corbin et H. Rochais, Paris, Cerf, 1988.

ARISTOTE : *Ethique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1959.

— *La métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris,Vrin, 1953.

— *Organon. II De l'interprétation*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1936.

AUGUSTIN (saint) : *De libero arbitrio*, trad. F.J. Thonnard, Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, 1952.

— *Les révisions*, trad. G. Bardy, Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, 1950.

— *Sur la correction et la grâce*, trad. J. Chené et J. Pintard, Paris, Desclée de Brouwer, 1962.

BELLARMIN (Robert) : *Disputationes Roberti Bellarmini Politiani, S.R.E. Cardinalis, De controversiis Christianae Fidei, Adversus hujus temporis haereticos*, 2 vol., Paris, 1608.

BERNARD (saint) : *Tractatus de gratia et libero arbitrio*, Patrologia latina, t. 182.

BOÈCE : *La consolation de la philosophie*, trad. A. Boccognano, Paris, Garnier, 1937.

— *The Theological Tractates*, texte latin et trad. anglaise de H.F. Stewart et E.K. Rand, Londres, Heinemann, 1978.

CALVIN (Jean) : *Institution de la religion chrétienne*, Paris, Les Belles Lettres, 4 vol., 1961.

CICÉRON : *Traité du destin*, trad. E. Bréhier revue par P. Aubenque, in : *Les Stoïciens*, textes édités sous la direction de P.-M. Schuhl, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1962.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Les Stromates*, trad. M. Caster, Paris, Cerf, 1951.

ÉPICTÈTE : *Entretiens*, trad. E. Bréhier revue par P. Aubenque, in: *Les Stoïciens*, textes édités sous la direction de P.-M. Schuhl, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1962.
ÉRASME : *Essai sur le libre arbitre*, trad. P. Mesnard, Paris, P.U.F., 1945.
LEIBNIZ : *Essais de Théodicée*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969.
LIPSE (Juste) : *De constantia libri duo*, Anvers, 1628.
LOMBARD (Pierre) : *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata (Romae), Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 1981.
LUTHER (Martin) : *Traité du serf arbitre*, trad. D. de Rougemont, Paris, Je sers/Labor, 1936.
MOLINA (Louis) : *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, concordia, altera sui parte auctior*, Anvers, 1595.
ORIGÈNE : *Philocalie 21-27. Sur le libre arbitre*, trad. E. Junod, Paris, Cerf, 1976.
PASCAL (Blaise) : *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1963.
THOMAS D'AQUIN (saint) : *Somme théologique* texte latin et traduction française, Paris, Cerf, 38 vol., 1948 - 1981.
VALLA (Lorenzo) : *Dialogue sur le libre arbitre*, trad. J. Chomarat, Paris, Vrin, 1983.

Etudes historiques et critiques

BERNHARDT (Jean) : « L'anti-White de Hobbes », *Archives Internationales d'Histoire des Sciences* (Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GMBH), vol. 25, 1975, pp. 104-115.
— *Hobbes*, Paris, P.U.F., 1989.
BOWLE (John) : *Hobbes and his Critics. A Study in Seventeenth Century Contitutionalism*, Londres, Frank Cass & Co, 1969.
GILSON (Etienne) : *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1932.
HALLIWELL (James Orchard) : *A Collection of Letters Illustrative of the Progress of Science in England from the Reign of Queen Elizabeth to that of Charles the Second*, Londres, 1841.
HERVEY (Helen) : « Hobbes and Descartes in the Light of Some Unpublished Letters of the Correspondence between Sir Charles Cavendish and Dr John Pell », *Osiris* (Bruges), t. 10, 1952, pp. 67-90.
JACQUOT (Jean) : « Un amateur de science, ami de Hobbes et de Descartes, Sir Charles Cavendish (1591-1654) », *Thalès*, t. 6, 1949-1950, pp. 81-88.
— « Sir Charles Cavendish and his learned friends », *Annals of Science*, vol. 8, 1952, pp. 175-191 et 13-27.

— Edition critique (en collaboration avec Harold Whitmore Jones) de *La Critique du 'De Mundo' de Thomas White* de Hobbes, Paris, Vrin-CNRS, 1973.

MALHERBE (Michel) : « Le règne de Dieu par la nature chez Thomas Hobbes », in : *Archives de Philosophie*, t. 53, 1990, pp. 245-259.

MINTZ (Samuel I.) : *The Hunting of Leviathan. Seventeenth Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962.

PACCHI(Arrigo) : *Filosofia e teologia in Hobbes*, Milan, Unicopli, 1985.

PECHARMAN (Martine) : « Philosophie première et théorie de l'action selon Hobbes », in : *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique*, volume publié sous la direction d'Yves Charles Zarka et de Jean Bernhardt, Paris, P.U.F., 1990, pp. 47-66.

REIK (Miriam M) : *The Golden Lands of Thomas Hobbes*, Detroit, Wayne State University Press, 1977.

ROBERTSON (George Croom) : *Hobbes*, Edimbourg, 1910.

ROGOW (Arnold A) : *Thomas Hobbes*, Paris, P.U.F., 1990.

TÖNNIES (Ferdinand) : « Siebzehn Briefe des Thomas Hobbes an Samuel Sorbière, nebst Briefen Sorbière's, Mersenne's u. Aa », in : *Archiv für Geschichte der Philosophie*, t. 3, Berlin, 1890.

TUCKER (Joseph E) : « John Davies of Kidwelly (1627?-1693), Translator from the French, With an Annotated Bibliography of his Translations », in *: The Papers of the Bibliographical Society of America* (New York), vol. 42, 1950, pp. 119-152.

VAUGHAN (Robert) : *The Protectorate of Cromwell and the State of Europe during the Early Part of the Reign of Louis XIV*, Londres, 1838, 2 vol.

VIGNAUX (Paul) : *La justification et la prédestination au XIV^e siècle*, Paris, Leroux, 1934.

WIKELUND (Philip R.) : « 'Thus I passe my time in this place' : An unpublished letter of Thomas Hobbes », *English Language Notes* (Boulder, Col.), vol. VI, 1968-69, pp. 263-268.

ZARKA (Yves Charles) : *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Paris, Vrin, 1987.

— « Leibniz lecteur de Hobbes : toute-puissance divine et perfection du monde », in : *Leibniz : le meilleur des mondes*, *Studia leibnitiana*, 21, volume publié sous la direction d'Albert Heinekamp et André Robinet, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1992, pp. 113-128.

Au Marquis de Newcastle

Très honorable gentilhomme,

J'avais résolu jadis de répondre en premier lieu aux objections de Monseigneur l'Evêque à mon livre *De Cive*[1], car là est ce qui me soucie le plus, et, plus tard, d'examiner son « Discours de la liberté et de la nécessité », sur quoi je n'avais jamais exprimé mon opinion[2], et qui me souciait moins de ce fait. Mais, constatant que c'était le désir et de votre Seigneurie et de Monseigneur l'Evêque[3] que[4] je commençasse par la seconde tâche, je me suis exécuté volontiers et présente ici et soumets au jugement de votre Seigneurie le fruit de mes efforts[5].

D'emblée, je veux assurer à votre Seigneurie que je ne trouve dans ce Discours aucun argument nouveau tiré de l'*Ecriture* ou de la *raison* que je n'aie déjà rencontré, ce qui vaut à dire que je n'éprouve à le lire aucune surprise.

1. Si l'on en croit Bramhall, Hobbes fait ici allusion à 60 objections que lui avait présentées l'évêque en 1645, « la moitié d'entre elles politiques, l'autre moitié théologiques » (*Defence*, « adresse au lecteur »). Ces objections étaient restées sans réponse. Bramhall ne souhaiterait plus en recevoir, au *De Cive* ayant succédé le *Léviathan*, qui appelle des objections bien plus importantes.

2. Bramhall commente : il faut supposer que Hobbes veut dire par écrit. Oralement, il a eu l'occasion, chez Newcastle, de formuler sa doctrine, de « l'absolue nécessité de tous les événements » (*Defence*, p. 6).

3. Ms & Bram. : *Both your Lordship's and J.D.'s desire*. Le *both* est omis dans l'édition originale et dans Molesworth.

4. Ed. orig. et Mlsw. : *That*. Ce *that* ne figure pas dans le Ms.

5. Bramhall répond en fait et sur le fond à ce paragraphe. 1) Il a pris connaissance des arguments écrits de Hobbes le 20 avril 1646 seulement (ce qui permet de dater la lettre de Hobbes du 20 août 1645), non par manque de respect mais en raison d'un voyage (allusion probable à son retour de Paris à Bruxelles, qui fut son lieu de résidence habituel de 1644 à 1648) et de diverses « bagatelles » (*Defence*, p. 2). 2) Si Hobbes a pu modifier, comme il le dit ici, sa « résolution » pour complaire à Newcastle et à Bramhall, c'est que « les affaires humaines ne sont pas toujours gouvernées par une nécessité absolue (*ibid.*, p. 5).

La préface est joliment tournée, mais il apparaît que même en cet endroit, l'auteur a commis une erreur sur la question. Tandis qu'il affirme : « Si j'ai la liberté d'écrire ce Discours, j'ai partie gagnée », je nie, pour ma part, que cela soit vrai, car il suffit à sa liberté d'écrire, qu'il n'eût pas écrit son Discours à moins de le vouloir. S'il veut avoir partie gagnée, il lui faut prouver qu'avant de l'écrire, il n'était pas nécessaire qu'il apportât cette preuve par la suite. Peut-être Monseigneur l'Evêque pense-t-il que c'est tout un de dire « j'étais libre de l'écrire » et « il n'était pas nécessaire que je l'écrivisse ». Mais j'en juge différemment. Celui-là, en effet, est libre de faire une chose à qui il est loisible de la faire s'il en a la volonté, et de s'en abstenir s'il a la volonté de s'abstenir. Pourtant, s'il y a nécessité qu'il ait la volonté de faire cette chose, l'action doit nécessairement s'ensuivre ; et s'il y a nécessité qu'il ait la volonté de s'en abstenir, l'abstention aussi sera nécessaire. La question, par conséquent, n'est pas de déterminer si l'on est un *agent libre*, c'est-à-dire, si l'on peut écrire ou s'en abstenir, parler ou garder le silence, selon sa *volonté* ; mais si la *volonté* d'écrire et la volonté de s'en abstenir s'imposent à quelqu'un selon sa *volonté*, ou bien selon toute autre chose qui se trouve en son pouvoir[1]. J'admets cette *liberté* en vertu de laquelle je *peux* si je *veux* ; mais dire que je peux *vouloir* si je le *veux* me paraît un discours absurde. Je ne puis donc pas donner gain de cause à Monseigneur l'Evêque sur sa seule *préface*[2].

Il fait ensuite certaines distinctions touchant la *liberté*, et déclare qu'il n'entend pas la *liberté* à l'égard du *péché*, ni de la *servitude*, ni de la *violence*[3] ; mais à l'égard de la *nécessité*, de la *nécessitation*, de l'*inévitabilité* et de la *détermination à l'unique possible*.

1. Ms. : *his power*. Ed. orig. et Mlsw : *his own power*.

2. A ce paragraphe, Bramhall oppose trois arguments (*Defence*, pp. 9 à 17). 1) Hobbes confond liberté et spontanéité. La « vraie liberté » consiste dans « la puissance élective de la volonté rationnelle » (p. 9). La raison en est « la racine, la source, l'origine » (p. 10). Hobbes parle d'une liberté que l'on trouve chez les petits enfants et les animaux, qui n'ont pas l'usage de la raison. Il veut dire, en réalité, spontanéité, laquelle consiste dans « une conformité de l'appétit, intellectuel ou sensitif, à l'objet » (p. 9). 2) Il présente comme nécessité antécédente ce qui n'est que nécessité hypothétique. 3) Si un agent n'a pas pouvoir sur sa volonté, il ne peut être dit libre.

3. Série de distinctions peut-être inspirée de Pierre Lombard. Ce dernier, en effet, postule une triple liberté de la volonté : à l'égard de la nécessité, du péché et de la misère – *Est namque libertas triplex, scilicet a necessitate, a peccato, a miseria* (*Sentences*, lib. II, dist. XXV, cap. 8) ; édition utlisée : Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata (Rome), 1971. On retrouve ces distinctions chez Saint Bernard, dans le *Tractatus de gratia et libero arbitrio* (IV, 11).

Il eût mieux valu *définir* la liberté que de *distinguer* ainsi, car je ne comprends toujours pas ce qu'il entend par *liberté* et, bien qu'il déclare entendre la *liberté* à l'égard de la *nécessitation*, je ne comprends pas comment une telle *liberté* peut exister, et c'est considérer la question résolue sans preuve. Quelle est, en effet, la question qui nous oppose, sinon de savoir si une telle *liberté* est possible ou pas ?

On trouve, dans le même passage, d'autres distinctions, comme entre une *liberté d'exercice seulement*, qu'il appelle une *liberté de contradiction*, savoir, non pas de faire le bien ou le mal simplement, mais de faire ce bien-ci ou ce bien-là, ou ce mal-ci ou ce mal-là *séparément*, et une *liberté de spécification ainsi que d'exercice*, qu'il appelle une *liberté de contrariété*, savoir, une liberté non pas seulement de faire ou de ne pas faire le bien ou le mal[1], mais aussi de faire ou de ne pas faire ce bien-ci ou celui-là, ce mal-ci ou celui-là[2] !

Encore Monseigneur l'Evêque affirme-t-il que, à l'aide de ces *distinctions*, il *déblaie le terrain*, alors que, en vérité, il obscurcit son propos[3] et le débat, non seulement en utilisant ce jargon où il est question d'« exercice seulement », de « spécification aussi », de « contradiction », de « contrariété », mais également en faisant affiche de distinctions là où l'on ne saurait en découvrir aucune ; car comment est-il possible que la *liberté* de faire ou de ne pas faire ce bien ou cet autre, ce mal ou cet autre, existe, comme il dit que c'est le cas en Dieu et chez les anges[4], sans une liberté de faire le bien ou le mal[5] ?

1. L'édition originale et Molesworth font dire au texte : « non pas seulement de faire le bien et le mal ». Le manuscrit (avec lequel s'accorde Bramhall) serre au plus près la définition propre de la liberté de contrariété.

2. Bramhall emprunte ces distinctions à Bellarmin. Celui-ci, dans *De Gratia et libero arbitrio* (III, 3 : *De liberi arbitrii definitione*), développe la définition thomiste du libre arbitre comme puissance, propre aux natures intelligentes, de choisir, d'accepter ou de repousser un objet. Cette élection (*electio*) du libre arbitre, précise-t-il, a lieu de deux manières. Si elle se porte sur un objet choisi parmi deux ou plusieurs, il y a liberté de contrariété ou de spécification. Si, un seul objet lui étant proposé, elle consiste à l'accepter ou à le repousser, on devra parler de liberté de contradiction ou d'exercice.

3. Ms & Bram. : *his meaning*. Ed. orig. et Mlsw. : *his own meaning*.

4. Ed. orig. et Mlsw. : les bons anges.

5. Ed. orig. et Mlsw. : sans une liberté de faire ou de ne pas faire le bien ou le mal. La réponse de Bramhall à ce paragraphe est double. D'abord, il s'étonne de l'impudence de certains de ses contemporains à l'égard des scolastiques et des philosophes du temps passé (*Defence*, p. 20). Ensuite, il fait valoir que Dieu et les bons anges, qui ne peuvent que faire ou ne pas faire un bien (supposer qu'ils puissent balancer entre le bien et le mal serait absurde), ont une liberté d'exercice ou de contradiction, tandis que l'homme, qui peut se porter à un bien ou à un mal, possède une liberté de spécification ou de contrariété. Dans cette mesure, la liberté

L'objet suivant de Monseigneur, après s'être appliqué à déblayer le terrain, est de diviser ses forces, comme il les appelle, en *deux escadrons,* l'un composé de passages de l'*Ecriture*[1], l'autre de *raisons*, allégorie qu'il emploie, je suppose, parce qu'il adresse le discours à votre Seigneurie, c'est-à-dire, à un militaire[2]. Tout ce que j'ai à dire sur ce point est que j'observe qu'une grande partie de ces *forces* regardent et marchent dans une tout autre direction, et que certaines *se battent* entre elles.

Le premier passage de l'Ecriture, pris dans Nombres, XXX, 14[3], est de ces forces qui regardent dans une tout autre direction. Il y est dit, en effet, que « Si une femme fait un vœu, il est laissé au choix de son mari de le ratifier ou de l'annuler », ce qui prouve uniquement que le mari est un *agent libre et doué de volonté*, mais non pas que son choix en l'affaire n'est pas *nécessité* ou *déterminé* à ce qu'il choisira de faire par des causes antécédentes *nécessaires*[4].

Si, en effet, il vient à l'esprit du mari qu'il y aura plus de bien à ratifier qu'à annuler[5] un tel vœu, la ratification suivra nécessaire-

de l'homme est « plus large par l'extension de l'objet », quand celle de Dieu et des bons anges est plus large « dans l'intension de la puissance » (*ibid.*, pp. 21-22). Ce pouvoir de faire le bien ou le mal « indifféremment » signale la moindre clarté de l'entendement humain par rapport à celui des anges et, certes, de Dieu. Il implique, globalement, une liberté plus limitée.

Cette seconde partie de la réponse situe évidemment Bramhall du côté d'une longue tradition chrétienne, qui, de saint Augustin à Descartes en passant par saint Thomas et sans exclure les Réformateurs, déclare plus pleine et entière la liberté de l'être exclusivement attaché au bien et au vrai, quand l'indifférence en la matière démontre l'asservissement au péché et « un défaut dans la connaissance » (Descartes, *Quatrième Méditation*). Selon la formule de saint Anselme dans le *De libero arbitrio,* « est plus libre la volonté qui ne peut s'écarter de la rectitude de ne pas pécher plutôt que celle qui peut l'abandonner » (*Œuvres philosophiques de saint Anselme, De libero arbitrio*, I, trad. Pierre Rousseau, Paris, Aubier, 1947).

1. Ed. orig. et Mlsw. : les Ecritures.

2. En réalité, Bramhall s'est proposé de diviser ses arguments en deux « corps » pour mieux affronter des adversaires répartis en deux « escadrons » : les philosophes chrétiens et les païens (*Defence*, p. 23).

3. Mlsw. : Nombres, XXX, 13. Bramhall : Nombres, XXX, 14. Bien que la citation donnée ensuite soit plutôt un résumé, il semble que la référence fournie dans le Ms et l'édition originale soit la plus exacte.

4. Réponse de Bramhall : être libre, c'est avoir un pouvoir d'élection, c'est-à-dire une liberté de choix, la possibilité de faire ou de ne pas faire une chose ; il y a contradiction entre être libre en ce sens, et être déterminé par des causes antécédentes nécessaires, qui excluent, précisément, tout choix en nécessitant à un objet unique (*Defence*, p. 26).

5. Ms : *by establishing than by abrogating*. Ed. orig. et Mlsw. : *by establishing than abrogating*.

ment ; et si le mal qui, selon son opinion, résultera de la ratification[1] pèse plus lourd que le bien, c'est le contraire qui suivra nécessairement ; et pourtant, c'est dans cette soumission à ses *espoirs* et à ses *craintes* que consiste la nature de l'*élection*. Ainsi est-il possible, à la fois, que l'on choisisse de faire une chose et qu'on ne puisse effectuer un autre choix, si bien que *l'élection* et la *nécessité* coexistent[2].

Le second passage de l'Ecriture est tiré de Josué, XXIV, 15. Le troisième renvoie à 2 Samuel, XXIV, 12, où il est clairement prouvé[3] que l'homme jouit de l'*élection*, mais non pas que cette *élection* n'a pas été *nécessitée* par les *espoirs* et les *craintes*, et par des considérations relatives à un *bien* et à un *mal* futurs qui ne dépendent pas plus de la *volonté* qu'elles ne sont l'objet de l'*élection*. De la sorte, une seule et même réponse convient pour toutes les citations semblables, dût-il y en avoir mille. Monseigneur supposant[4], semble-t-il, que je répliquerais peut-être, comme j'ai fait, que *nécessité* et *élection* pourraient coexister, et que je prendrais des exemples dans les actions des *enfants*, des *insensés* et des *bêtes sauvages*, dont les *imaginations*, pourrais-je dire, sont *nécessitées* et *déterminées à l'unique possible*[5] ; Monseigneur, donc, avant de produire ces citations des Ecritures en guise de preuves, désire prévenir de tels exemples et affirme, en conséquence, que les actions des *enfants*, des *insensés*, des *fous* et des *bêtes*, sont bien *déterminées*, mais qu'elles ne procèdent pas de l'*élection*, ni d'*agents libres*, mais d'*agents spontanés*. C'est ainsi, par exemple, que *l'abeille*, quand

1. Ms & Bram. : *that will follow thereon*. Ed. orig. et Mlsw. : *that will follow*.

2. Réponse de Bramhall : Hobbes est en bonne compagnie lorsqu'il affirme que la volonté suit infailliblement la dernière injonction de l'entendement (peut-être l'évêque pense-t-il à nouveau à Bellarmin, qui, dans le *De Gratia et libero arbitrio*, affirme que « l'élection de la volonté dépend nécessairement du dernier jugement de la raison pratique », III, 8). C'est pourtant le contraire qui est vrai. Le dernier acte de la raison est lui-même un effet de la volonté. Il détermine la volonté moralement et non pas nécessairement, si bien que celle-ci peut encore suspendre son acte. Enfin, supposé que la volonté suive nécessairement la dernière injonction de l'entendement, on n'aurait là qu'une nécessité hypothétique, et non pas absolue ni extrinsèque, la volonté et l'entendement étant deux facultés de la même âme (*Defence*, pp. 30 à 32).

3. Ms : *whereby is clearly proved*. Ed. orig. et Mlsw. : *whereby it is clearly proved*.

4. L'édition originale et Molesworth observent ici un alinéa et font commencer le paragraphe par un « mais » (qui ne figure pas plus dans Bramhall que dans le manuscrit). Le développement n'en est pas, selon moi, rendu plus logique ou cohérent.

5. *Determined to one* : transposition littérale en anglais de l'expression scolastique *determinatum ad unum*.

elle fait du miel, le fait *spontanément*, et que *l'araignée*, quand elle tisse sa toile, la tisse *spontanément*, mais non pas par *élection*[1].

Quoique je n'aie jamais eu l'intention de fonder ma réponse sur l'expérience de ce que font les *enfants*, les *insensés*, les *fous* et les *bêtes*, afin, cependant, que votre Seigneurie ait loisir de comprendre ce qu'on peut entendre par *spontané*, et la différence qui existe entre *spontané* et *volontaire*, je répliquerai à cette distinction et montrerai qu'elle entre en conflit avec les arguments qui lui font escorte.

Il convient donc que votre Seigneurie considère que toutes les actions *volontaires*, lorsque la chose qui produit la volonté n'est pas la *crainte*, sont également appelées *spontanées*, et dites être accomplies par un homme de son *propre* mouvement[2]. Ainsi, quand un homme donne volontairement de l'argent à un autre en échange d'une marchandise, ou bien par sympathie, on dit qu'il le fait de son propre mouvement, ce qui, en latin s'exprimerait par le mot *sponte* ; cette action est donc *spontanée*, quoique donner volontairement son argent à un brigand pour éviter d'être tué, ou le jeter dans la mer pour éviter de se noyer[3], cas où le mobile est la *crainte*, ne soient pas des actions dites

1. C'est un peu avant que Bramhall a affirmé que 1) « l'acte propre de la liberté est l'élection » ; 2) « la spontanéité peut coexister avec la détermination à l'unique possible », comme le montrent les exemples des enfants, des insensés, des fous et des bêtes sauvages. Ces derniers agissent spontanément, mais ne possèdent pas la « liberté d'élection, qui est un acte du jugement et de l'entendement, et ne peut aucunement coexister avec la détermination à l'unique possible » (*Defence*, pp. 23-24).

La liberté d'élection de Bramhall est manifestement conçue sur le modèle de la (προαίρεσις) d'Aristote (*Eth. Nic.*, III) et de l'*electio* de saint Thomas (*Somme*, 1a-2ae, qu. 6), qui expriment un choix préférentiel délibéré et, à ce titre, distinct de l'acte volontaire spontané (comme celui des enfants ou des animaux) ou du simple appétit ou souhait. Ce choix « s'accompagne de raison et de pensée discursive » (Aristote, *op. cit.*, III, 4, 1112a, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1959). Il ne saurait avoir pour objet « ce sur quoi délibérerait un imbécile ou un fou » (*ibid.*, III, 5, 1112a).

2. *By a man's own accord* : il ne s'agit pas ici du mouvement en tant que réalité physique.

3. Hobbes reprend dans ce second cas un très classique exemple d'« action mixte » proposé par Aristote (*Eth. Nic.*, III, 1, 1110a). L'homme agit volontairement, puisque le principe de son action réside en lui (il pourrait, face au danger, adopter une autre attitude). Cependant, « dans l'absolu », de telles actions sont « involontaires » : en effet, « personne ne choisirait jamais une pareille action en elle-même », c'est-à-dire dans des circonstances ordinaires.

Il ne s'agit pas, néanmoins, comme l'écrit Hobbes, peut-être un peu hâtivement, de jeter son argent à la mer pour échapper au naufrage, mais ses biens ou sa cargaison. Bramhall, d'ailleurs, rétablira le cas dans son exactitude en évoquant des « biens » (*Defence*, p. 37).

spontanées. Toute action *spontanée* n'est pas, pour autant, *volontaire*, car *volontaire* présuppose quelque *délibération* antécédente, c'est-à-dire, quelque *considération* et *méditation* de ce qui a chance de *suivre*, à la fois, l'acte et l'abstention de l'action qui a été délibérée ; tandis que de nombreuses actions sont accomplies de notre propre mouvement et sont[1], par conséquent, spontanées, au sujet desquelles[2], néanmoins, comme le pense Monseigneur l'Evêque, il n'y a pas en nous la moindre spéculation ou délibération. Il en va de la sorte lorsque, sans nous interroger aucunement ni éprouver le plus petit doute quant au fait que ce que nous allons faire est bien, nous mangeons et marchons ou, inspirés par la colère, nous frappons ou insultons, actions que Monseigneur l'Evêque croit *spontanées*, mais non pas volontaires ni *délibérées* ; et, avec ce type d'action, il affirme que la *nécessitation* peut coexister, mais non pas avec celles qui sont *volontaires* et résultent de l'*élection* et de la *délibération*. Or, si je démontre à votre Seigneurie que ces actions qui[3], selon Monseigneur l'Evêque, procèdent de la *spontanéité*, et qu'il attribue aux *enfants*, aux *insensés*, aux *fous* et aux *bêtes*, résultent de la *délibération* et de l'*élection*[4] et que des actions *inconsidérées, impétueuses* et *spontanées* se rencontrent ordinairement chez ces êtres qui se croient et sont crus par un bien plus grand nombre des êtres *sages*, ou plus sages que le sont généralement les hommes, c'est alors que l'argument de Monseigneur l'Evêque conclut que *nécessité* et *élection* peuvent coexister, ce qui est contraire à ce qu'il entend prouver par tous les autres arguments.

Pour commencer, l'expérience propre de votre Seigneurie lui fournit assez de preuves[5] que *chevaux, chiens* et autres *bêtes* brutes *hésitent* souvent quant à la voie qu'ils doivent prendre, le cheval reculant devant quelque apparition étrange qu'il aperçoit et repartant pour éviter les coups d'éperon. Que fait d'autre un homme qui *délibère*, que se demander, à un moment s'il s'orientera vers l'action, à un autre moment s'il s'en détournera, selon que *l'espoir* d'un plus grand bien l'attire vers cette voie ou que la *crainte* d'un plus grand *mal* l'en écarte[6] ? Il[7] se peut qu'un *enfant* soit si jeune qu'il fasse ce qu'il fait

1. Ms et Bram. : *be*. Ed. orig. et Mlsw. : *are*.
2. Ms et Bram. : *of which*. Ed. orig. et Mlsw. : *for which*.
3. Ms : *that*. Ed. orig. et Mlsw. : *which*.
4. Ed. orig. et Mlsw. : de l'élection et de la délibération. Bramhall s'accorde avec le manuscrit.
5. Le mot « preuves » est au singulier dans l'édition originale, dans Molesworth et dans Bramhall.
6. Ms et Bram. : *drives him*. Ed. orig. et Mlsw. : *drives him away*.
7. Ici, alinéa dans l'édition originale et Molesworth.

sans la mondre *délibération*, mais cela[1] ne dure que jusqu'à ce qu'il ait l'occasion de ressentir une douleur en faisant quelque chose, ou bien jusqu'à ce qu'il soit en âge de comprendre les coups de canne, car les actions au cours desquelles il aura subi un arrêt une première fois seront, la seconde fois, *délibérées*. Les[2] *insensés* et les *fous*, manifestement, ne délibèrent pas moins que les hommes les plus *sages*, bien qu'il ne fassent pas d'aussi bons *choix*, les images des choses étant altérées par la maladie.

Quant aux *abeilles* et aux *araignées*, si Monseigneur l'Evêque avait eu si peu à faire que d'être spectateur de leurs actions, il eût avoué qu'elles étaient capables non seulement d'*élection*, mais d'*habileté*, de *prudence* et de *police*, presque autant que les hommes. Des *abeilles*, Aristote affirme que *leur vie est civile*[3].

A nouveau, Monseigneur l'Evêque fait erreur s'il pense qu'une action *spontanée* qui a été arrêtée une fois diffère d'une action *volontaire* et *élective*; car même le fait de poser le pied comme pour marcher, et l'action ordinaire de manger, ont été un jour l'objet d'une *délibération* pour savoir comment et à quel moment s'y prendre, et bien que devenus par la suite[4] *faciles* et *habituels* au point de pouvoir être accomplis sans *préméditation*, il n'empêche que ces actes sont *volontaires* et procèdent de l'*élection*. De même, les actions les plus impétueuses des personnes colériques sont *volontaires* et font suite à une *délibération*. Qui, en effet[5], excepté les très jeunes enfants, n'a *considéré* quand et jusqu'où il *devrait* ou *pourrait*, en toute sûreté, distribuer coups et injures? Constatant, donc, que Monseigneur l'Evêque s'accorde à penser avec moi que de telles actions sont *nécessitées*, et que l'*imagination* de ceux qui les accomplissent est *déterminée* à ces actions, il suit de la propre doctrine de Monseigneur que la *liberté d'élection* n'ôte pas la *nécessité de choisir* telle ou telle chose indi-

1. Ms : *it*. Ed. orig. et Mlsw : *that*.

2. Ici, alinéa dans l'édition originale et Molesworth.

3. *Histoire des animaux*, I, 1, 488a3. Il n'est assurément pas sans ironie que Hobbes se réclame d'Aristote contre Bramhall et que, par surcroît, il invoque l'autorité du philosophe grec sur ce point précis de l'existence d'un modèle politique animal (si vivement contestée dans le *De Cive* – I, 1, 2 – et le *Léviathan* – ch. XVII). Il est vrai que, à proprement parler, il ne reprend pas cette idée explicitement à son compte ici.

4. Ms et Bram. : *though it afterward became*. Ed. orig. et Mlsw. : *though afterward it became*.

5. Ms : *for who is it*. Ed. orig. et Mlsw. : *for who is there*.

viduelle ; où il apparaît que l'un de ses arguments en contredit un autre[1].

Le second argument tiré de l'Ecriture se ramène à l'histoire d'hommes qui firent une chose quand, s'ils l'eussent voulu, ils eussent pu en faire une autre. Les passages sont au nombre de deux. L'un est dans 1 Rois, III, 11[2], où l'histoire dit qu'il plut à Dieu que Salomon, qui eût pu, s'il l'eût voulu, lui demander *richesses* ou *vengeance*, lui demandât néanmoins la *sagesse*. L'autre consiste dans les paroles de saint Pierre à Ananie, Actes, V, 4 : « Après qu'il a été vendu, le prix n'était-il pas à ta disposition ? »

A cela, je répondrai comme j'ai fait pour les citations précédentes, qu'elles prouvent qu'il y a *élection*, mais n'invalident pas l'idée que je soutiens de la *nécessité* de ce qui résulte de cette élection[3].

1. Bramhall reprend l'ensemble de cette démonstration pour lui opposer une série d'objections dont voici les principales (*Defence*, pp. 37 à 48). Hobbes lui attribue des conceptions qu'il ne défend pas : ainsi, contrairement à ce qu'affirme Hobbes, il distingue les actions spontanées (parfois nécessaires) des volontaires (qui ne sont jamais nécessaires) ; il distingue encore les actes libres (toujours délibérés et volontaires) des actes volontaires (parfois non délibérés et non libres) ; enfin, il n'attribue pas la spontanéité uniquement aux insensés, aux enfants, aux fous et aux bêtes, mais également aux hommes rationnels. Hobbes se trompe en disant qu'une action produite par la peur n'est pas spontanée : elle peut l'être, et même être libre (exemple de l'homme qui jette ses biens à la mer pour échapper au naufrage). Comme l'a démontré l'Ecole (Bramhall paraît bien penser ici à saint Thomas, *Somme*, 1a-2ae, qu. 6), la « raison formelle » de l'acte libre est l'élection, qui a pour requisit la délibération ; celle-ci « implique l'usage actuel de la raison » ; elle est incompatible avec la prédétermination extrinsèque à l'unique possible (p. 40). Les créatures dépourvues de raison ne délibèrent ni n'élisent : elles éprouvent parfois de la peur, mais la peur porte sur un objet, quand la délibération consiste à comparer plusieurs objets. Quant aux insectes comme les araignées ou les abeilles, il convient d'admirer non pas leur intelligence, mais celle du Créateur qui se manifeste avec éclat dans leur comportement industrieux. Aristote n'a d'ailleurs usé que d'une analogie en les définissant comme créatures politiques : il ne leur a attribué aucun jugement. Pour les actions accomplies par habitude, elles sont non seulement volontaires mais libres : l'habitude, en effet, facilite les opérations de la volonté. Enfin, agir sous le coup de la colère ou de toute autre passion semblable, c'est agir de manière spontanée mais non pas libre, car sans délibération préalable. La conclusion à laquelle aboutit Hobbes découle donc de son seul raisonnement. Encore est-elle erronée.

2. Mlsw. : 1 Rois, III, 10. Cette référence est incorrecte (et n'est pas reprise de l'édition originale, qui s'accorde avec le manuscrit et Bramhall).

3. Réponse de Bramhall : Hobbes introduit de l'élection là où il n'y en avait pas. Les passages cités de l'Ecriture visaient uniquement à démontrer la possibilité qu'a la volonté de faire ou de ne pas faire une chose (*Defence*, p. 50).

Le quatrième argument (au troisième et au cinquième, en effet, je ne ferai qu'une réponse) se présente comme suit : « Si le décret[1] de Dieu, ou sa prescience, ou l'influence des étoiles, ou la concaténation des causes, ou l'efficience physique ou morale des causes, ou la dernière injonction de l'entendement, ou quoi que ce puisse être ôte la vraie liberté tout de bon, alors, avant sa chute, Adam ne possédait pas la vraie liberté. *Quicquid ostendes mihi sic incredulus odi*[2].

Ce qui, dis-je, *nécessite et détermine chaque action* (afin que Monseigneur l'Evêque ne puisse plus éprouver de doutes quant au sens de mon propos) *est la somme de toutes les choses qui, existant maintenant, conduisent et concourent ensuite à la production de cette action, et dont une seule, en venant à manquer, empêcherait que cet effet fût produit.* Ce *concours de causes*, dont chacune est déterminée à être telle qu'elle est par un semblable concours de causes *antérieures*, peut parfaitement s'appeler (attendu qu'elles furent toutes fixées et ordonnées par la cause éternelle de toutes choses, le Dieu Tout-Puissant) le *décret* de Dieu[3].

Cependant, que la *prescience* de Dieu soit la cause de quoi que ce soit ne peut vraiment se dire, étant donné que la prescience est de la connaissance, et que la connaissance dépend de l'existence des choses connues, et non pas l'inverse[4].

1. Mlsw. : les décrets. Cette lecture ne s'appuie pas sur l'édition originale, qui s'accorde avec le manuscrit.

2. Le texte exact de cette citation, prise dans l'*Art poétique* d'Horace (v. 188) est : « *Quodcumque ostendis mihi sic incredulus odi.* » Le sens en est : « Tout ce que tu me montres ainsi excite ma haine incrédule » (Horace, *Art poétique*, trad. Léon Hermann, Bruxelles, Latomus, 1951). Ce vers se place dans un développement consacré à l'inconvénient de représenter sur scène des actions par trop cruelles ou sanglantes, qu'il vaut mieux se contenter d'évoquer par la parole : ainsi du meurtre de ses enfants par Médée (laquelle sera mentionnée un peu plus loin dans la controverse de Hobbes avec Bramhall)

3. Réponse de Bramhall : Hobbes confond le décret de Dieu avec son exécution (*Defence*, p. 56).

4. La position de Hobbes est, sur ce point, très proche de celle de Laurent Valla, qui écrit : « Je prévois que dans huit heures la nuit sera là, est-ce la cause qui fait qu'elle sera là ? Pas du tout, mais c'est parce qu'elle sera là que je la prévois ; or si la prescience humaine n'est pas la cause d'un événement futur, absolument pas davantage la prescience divine » (*Dialogue sur le libre arbitre*, § 43, trad. Jacques Chomarat, Paris, Vrin, 1983). Valla, cependant, tire argument de cette position sur la prescience pour soutenir l'idée du libre arbitre, ce qui n'est évidemment pas le cas de Hobbes.

Dans sa réponse, Bramhall reproche à Hobbes de confondre la « science de vision » de Dieu, purement « spéculative », qui ne produit pas ses propres objets, avec la « science d'approbation », laquelle est une science « pratique » indissociable de la volonté de Dieu, et qui est « cause des choses comme la science de l'artiste est

L'*influence des étoiles* n'est qu'une petite partie de la cause toute entière, qui consiste dans le concours de tous les agents[1].

Le *concours de toutes les causes* ne fait pas davantage une seule chaîne ou concaténation, mais un nombre incalculable de chaînes jointes ensemble, non pas dans toutes leurs parties, mais dans le premier maillon, le Dieu Tout-Puissant; et, conséquemment, la cause entière d'un événement ne dépend pas toujours d'une chaîne unique, mais d'un grand nombre de chaînes à la fois[2].

L'efficience *naturelle* des objets *détermine*, il est vrai, des agents *volontaires*, et rend *nécessaire* la volonté et, par conséquent, *l'action*; mais, pour ce qui est de l'efficience *morale*, je ne comprends pas ce qu'entend par là Monseigneur l'Evêque[3].

La *dernière injonction du jugement*, qui touche le bien ou le mal qui pourraient résulter d'une action, n'est pas, à proprement parler, la

cause de son œuvre » (*Defence*, p. 56). Bramhall se réfère à des « théologiens » qu'il ne nomme pas. Sa source est saint Thomas (*Somme*, 1a, qu. 14, art 8-9), qu'il cite presque textuellement et qui écrit en particulier : « il est manifeste que Dieu cause toutes choses par son intelligence, puisque son être et son intellection sont identiques. Il est donc de toute nécessité que sa science soit cause des choses en tant que s'y ajoute sa volonté. C'est pourquoi la science de Dieu, envisagée comme cause des choses, est arbitrairement appelée science d'approbation » (art. 8 de la question citée).

Calvin avait dénoncé cette « subtilité » de Thomas d'Aquin et des « Sorboniques » qui font de la prescience « la cause de toutes choses », et affirmé que « Laurens Valle a plus subtilement distingué, lequel montre cette contention être vaine » (*Institution de la religion chrétienne*, VIII, Paris, Les Belles Lettres, 1961, t. III, p. 78). Mais il s'agissait pour le Réformateur de défendre la thèse du primat absolu de la volonté divine, donc de la prédestination : Dieu « ne voit les choses advenir pour autre raison, sinon parce qu'il a déterminé qu'elles advinssent » (*ibid*, p. 78). Leibniz, enfin, fait dépendre de la prescience divine une simple nécessité hypothétique. On peut seulement dire d'une chose : « supposé que Dieu la prévoie, il est nécessaire qu'elle arrive ». La prescience n'ajoute donc rien par elle-même à la détermination des événements (*Essais de Théodicée*, I, 37).

1. Réponse de Bramhall : si Hobbes entend par là que l'influence des étoiles « détermine naturellement ou physiquement la volonté », il est dans l'erreur (*Defence*, p. 56).

2. Réponse de Bramhall : ce « grand nombre de chaînes » en dit assez sur la conception que se fait Hobbes de la liberté humaine, à peu près égale, en vérité, à celle des galériens turcs (*Defence*, pp. 56-57).

3. Réponse de Bramhall : admirable aveu d'ignorance de Hobbes ! Dieu seul peut déterminer « naturellement » la volonté humaine, « en raison de sa domination suprême sur toutes choses ». Il s'agit alors d'une détermination extrinsèque qui produit un « nécessité absolue ». Dans tout autre cas, les déterminations qui s'exercent sur la volonté sont morales : elles laissent intacte la liberté que possède la volonté de « suspendre son acte » ; de caractère intrinsèque, elles produisent une « nécessité de supposition » (*Defence*, p. 57).

cause entière, mais sa dernière partie, et l'on peut en dire, pourtant, qu'elle produit l'effet *nécessairement*, de la même manière que la goutte d'eau qui, dit-on, fait déborder le vase, quand telle était la quantité de liquide que celui-ci contenait qu'il ne manquait plus que cette goutte pour causer le débordement[1].

Quant à l'argument selon lequel, si le concours de toutes les causes rend l'effet nécessaire, alors, il suit qu'Adam ne possédait pas la vraie liberté, je nie la conséquence, car je soutiens que non seulement l'*effet*, mais aussi l'*élection* de cet effet particulier sont *nécessaires*, parce que la volonté elle-même, et toute propension d'un homme durant sa délibération, sont rendues aussi nécessaires que n'importe quelle autre chose et dépendent d'une cause suffisante. Ainsi, par exemple, il n'est pas plus nécessaire que le feu brûle qu'il ne l'est qu'un homme ou tout autre être vivant dont une imagination fait bouger les membres ait l'*élection*, c'est-à-dire, la *liberté* de faire ce qu'il a fugitivement l'idée de faire, bien qu'il ne dépende pas de sa *volonté*, ou de son *pouvoir*, de *choisir* son imagination ou de *choisir* son *élection* et sa *volonté*[2].

Je doute qu'il eût mieux valu, parce que Monseigneur l'Evêque déclare l'avoir en horreur, ne pas formuler cette doctrine, comme il eût fallu le faire si votre Seigneurie et lui ne m'avaient pas pressé de répondre[3].

Les arguments du plus grand poids sont le troisième et le cinquième, et il n'en forment qu'un, que voici : que, s'il est une nécessité à tous les événements, il suivra que la louange et la réprobation, la récompense et le châtiment sont toujours vains et injustes; et que, si

1. Ms et Bram. : *there wanted but that to do it*. Ed. orig. et Mlsw. : *there wanted but that one to do it*.

L'image utilisée par Hobbes, classique en anglais, est celle, non pas de la goutte d'eau qui fait déborder le vase, mais de la plume qui finit par briser le dos du cheval. De là la réponse du Bramhall : en identifiant la dernière injonction de l'entendement à une plume, Hobbes fait tort et à la volonté, privée de son « pouvoir suprême d'application », et à l'entendement, qu'il dépouille de son « pouvoir suprême de juridiction et de définition » (*Defence*, pp. 58-59).

2. Réponse de Bramhall : toute cette démonstration confirme bien que, « à suivre Hobbes, Adam n'a joui d'aucune liberté à l'égard de la nécessité avant sa chute » (*Defence*, p. 60).

3. Réponse de Bramhall : de fait, « je dois avouer honnêtement que je hais cette doctrine de tout mon cœur ». Il en résulte, en effet, que Dieu est « l'introducteur de tout mal et de tout péché dans le monde », ce qui impose de choisir l'une de ces deux propositions absurdes : qu'Adam n'a pas péché, et qu'il n'existe même rien de tel que le péché, puisque Dieu est à l'origine de toutes les actions humaines; ou bien que Dieu est plus coupable encore que l'homme. Mieux vaudrait être athée, ou manichéen, ou polythéiste que de porter pareilles accusations contre Dieu (*Defence*, p. 61).

Dieu devait interdire ouvertement et rendre nécessaire en secret la même action, punissant les hommes de ce qu'ils ne pourraient éviter, on ne trouverait parmi eux aucune croyance dans le Ciel ni l'Enfer[1].

Pour contrer cet argument, il me faut emprunter une réponse à saint Paul, Romains, IX, 9-11[2]. Du onzième verset de ce chapitre jusqu'au dix-huitième est avancée une seule et même objection par ces mots : « Quoique les enfants (Esaü et Jacob) ne fussent pas encore nés et qu'ils n'eussent fait ni bien ni mal – afin que le dessein d'élection[3] de Dieu subsistât, sans dépendre des œuvres, et par la seule volonté de celui qui appelle – il fut dit à Rébecca : l'aîné sera assujetti au plus jeune. Que dirons-nous donc ? Y a-t-il en Dieu de l'injustice ? A Dieu ne plaise ! Ainsi donc, cela ne dépend ni de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde. Car l'Ecriture dit à Pharaon : Je t'ai suscité à dessein pour montrer en toi ma puissance, et afin que mon nom soit publié[4] par toute la terre. Ainsi, il fait miséri-

1. Bramhall a conclu son cinquième argument en disant précisément : « Ôter la liberté met le Ciel en péril mais, sans le moindre doute, ne laisse subsister aucun Enfer. » (*Defence*, p. 62).

C'est dans le troisième qu'il a fait valoir le danger de laisser supposer qu'il pourrait y avoir contradiction entre la volonté « secrète » de Dieu et sa volonté « révélée ». La première concerne « ce qu'il veut faire lui-même », la seconde « ce qu'il voudrait que nous fissions ». Les agents visés étant distincts, la contradiction ne saurait s'admettre. Elle ne peut s'observer que chez une personne, ordonnant une chose et faisant en sorte que cette chose soit impossible, ce qui relève de « la plus haute dissimulation ». Tel n'est pas le cas en Dieu, dont « les réprimandes prouvent la liberté de l'homme » (*Defence*, p. 51).

Cette argumentation peut être rapprochée de celle, plus nuancée, de Leibniz, qui écrit à ce propos : « Il est vrai que Dieu peut commander quelque chose sans vouloir que cela se fasse, comme lorsqu'il commanda à Abraham de sacrifier son fils : il voulait l'obéissance, et il ne voulait point l'action. Mais lorsque Dieu commande l'action vertueuse et défend le péché, il veut véritablement ce qu'il ordonne » (*Essais de Théodicée*, II, 164).

2. Mlsw. : Rom., IX, 20-21. Comme le montrent les lignes qui suivent, c'est la référence indiquée dans le manuscrit (ainsi que l'édition originale et Bramhall) qui paraît exacte. Celle de Molesworth vise la citation donnée plus bas (« Ô homme, qui es-tu pour contester avec Dieu »). Si là était la « réponse » annoncée par Hobbes, l'intelligibilité de ce passage s'en trouverait affaiblie.

3. Ce mot comporte une majuscule dans le manuscrit (mais non pas dans l'édition originale ni chez Molesworth). Ce n'est l'usage ni dans les éditions anglaises modernes de la Bible, ni dans les éditions françaises. Aussi n'ai-je pas gardé cette majuscule. On comprend, cependant, qu'elle ait été utilisée par le rédacteur du manuscrit : en raison de son contenu théologique particulièrement fort, et, précisément, pour distinguer cette élection de celle, toute psychologique, dont il est beaucoup question dans ce texte à propos de la volonté.

4. Ms et Bram. : *that my name may be set forth*. Ed. orig. et Mlsw. : *that my name might be set forth*.

corde à qui il veut, et il endurcit qui il veut.» Par là, vous observez que les arguments présentés par saint Paul sont les mêmes que ceux de Monseigneur l'Evêque, comme est la même l'objection formulée par ces mots : «Tu me diras : pourquoi blâme-t-il encore? Car qui est-ce qui résiste à sa volonté?»[1].

A cela, donc, l'apôtre répond, non pas en niant qu'il y allât de la volonté de Dieu, ou que le décret de Dieu relatif à Esaü n'eût pas été fixé avant que celui-ci eût péché, ou qu'Esaü n'eût pas été déterminé nécessairement à faire ce qu'il fit, mais en disant ceci : «Ô homme, qui es-tu pour contester avec Dieu? L'ouvrage dira-t-il à l'ouvrier : Pourquoi m'as tu fait ainsi? Le pottier n'a-t-il pas puissance sur l'argile, pour faire avec la même masse un vase d'honneur et un vase d'un usage vil?»[2]. Conformément, donc, à cette réponse de saint Paul, je réplique à l'objection de Monseigneur l'Evêque et affirme que la *puissance* de Dieu à elle seule, sans aucune autre aide[3], suffit à *justifier* toute action qu'il accomplit. Ce que font ici les hommes entre eux par pactes et *conventions,* qu'ils appellent du nom de justice et en vertu de quoi ils sont estimés et déclarés légitimement *justes* ou *injustes*, n'est pas ce par quoi il convient de mesurer ou de proclamer justes les actions du Dieu Tout-Puissant, pas plus qu'il ne convient de mesurer ses desseins d'après la sagesse humaine. Ce qu'il fait est juste parce qu'il le fait; juste, je l'affirme, en lui, bien que non pas toujours juste en nous[4]. Un homme, en effet, qui ordonnera une chose ouvertement

1. Rom., IX, 19.
2. Rom., IX, 20-21.
3. Ms et Bram. : *help*. Ed. orig. et Mlsw. : *helps*.
4. On ne peut certes s'empêcher de rapprocher ce passage de Hobbes de ce qu'écrit Martin Luther sur le même sujet : « Dieu est Dieu, et l'on ne peut attribuer aucune raison ou loi à sa volonté. Rien ne l'égale au ciel ou sur la terre, rien ne le domine, rien ne peut lui imposer une règle ou une mesure, puisque sa volonté est la règle et la mesure de toutes choses. Car si sa volonté avait une mesure, une règle, une loi ou une cause, ce ne serait plus la volonté de Dieu. Ce qu'il veut n'est pas juste parce qu'il a dû le vouloir ainsi, mais au contraire : c'est parce qu'il veut une chose que cette chose est juste.» (*Traité du serf arbitre*, trad. Denis de Rougemont, Paris, Je sers/Labor, 1936, p. 210).

A cette partie de la démonstration de Hobbes, Bramhall répond ainsi. Affirmer péremptoirement que les châtiments divins sont actes de volonté et non de justice n'explique en rien comment Dieu pourrait punir un homme pour avoir fait ce qu'il l'avait nécessité secrètement à faire : « cette opinion stoïcienne impute assurément hypocrisie et dissimulation à Dieu, qui est la vérité même» (*Defence*, p. 66). La citation de l'épître aux Romains sollicite le texte : certains mots y paraissent favorables à la prédestination, « mais ce n'est pas le but de ce texte que de traiter de la réprobation d'aucun homme au feu de l'Enfer. » (p. 67); et tel n'est pas de toute façon l'objet du débat. Que la miséricorde divine soit en excès des mérites humains

et, en secret, intriguera en vue de l'empêcher, se conduira de manière injuste s'il punit celui à qui il a donné l'ordre pour ne l'avoir pas exécuté. Tout pareillement, les desseins de Dieu ne sont pas conçus en vain, parce que ce sont les siens, que nous en voyions l'usage ou non. Quand il affligea Job, il ne lui reprocha nul péché[1], mais justifia l'affliction qu'il lui envoyait[2] en lui parlant de sa puissance : « As-tu

ne prouve pas que les châtiments de Dieu soient en excès des méfaits de l'homme (p. 69). A supposer que Dieu ait voulu montrer sa puissance en Pharaon (on pourrait à meilleur droit comprendre que la manifestation de la puissance divine serait la conséquence, plutôt que la finalité de l'histoire de Pharaon), il ne pouvait s'agir de son « intention antécédente », qui « vise toujours le bien et le profit de la créature », mais seulement de son « intention conséquente », fondée sur la « prévision de l'obstination de Pharaon » (p. 70). Enfin, Dieu est dit endurcir le cœur humain de trois manières : « négativement, et non pas positivement » (p. 70), c'est-à-dire en n'accordant pas sa grâce, plutôt qu'en insufflant de la méchanceté ; « occasionnellement, et non pas causalement » (p. 70), c'est-à-dire en procurant au pécheur un bien qui se trouve augmenter son obstination au mal ; enfin, « permissivement, et non pas opérativement ni effectivement » (p. 71), c'est-à-dire en souffrant les péchés de la créature, sans pour autant les provoquer.

La distinction entre volonté conséquente et volonté antécédente de Dieu est dans saint Thomas : *Somme*, 1a, qu. 19, art. 6 (« Dieu, antécédemment, veut que tout homme soit sauvé ; mais conséquemment, c'est-à-dire en conséquence de ce qui se passe, il veut que certains soient damnés selon que l'exige sa justice ».) ; qu. 23, art. 4. Mais on la trouve déjà chez Jean Damascène, selon lequel « Dieu, antécédemment, veut que tous soient sauvés » (*Deus antecedenter vult omnes salvari*), tandis que, par sa volonté conséquente (*sequens voluntas*), « il veut en sa justice que les pécheurs soient punis » (*peccantes autem vult puniri ut justus*) : *De fide orthodoxa*, II, 43 (New York, The Franciscan Institute Publications, 1955 ; la référence, dans la *Patrologie latine* de Migne, est II, 29). Elle occupe également une large place chez Leibniz : voir, en particulier, *Essais de Théodicée*, I, 22-23 ; *La cause de Dieu*, 24-25-26.

La distinction entre l'action « négative » et l'action « positive » de Dieu se trouve notamment chez Bellarmin : *De amissibili gratia et statu peccati*, II, 14. Pour la doctrine de la volonté « permissive », les sources peuvent être Pierre Lombard (*Sentences*, I, dist. XLV, cap. 6-7 : avec l'ordre, la prohibition, le conseil et l'opération, la permission y est définie comme manière de désigner la volonté de Dieu, *secundum tropum*) ; saint Anselme (celui-ci distingue la volonté « efficiente », par laquelle Dieu fait ce qu'il veut ; la volonté « approuvante », « qui approuve ce qui existe ou qui approuverait si cela existait » ; la volonté « permittive », par laquelle « on dit que celui qu'Il veut s'endurcit » : *De voluntate*, in : *Œuvres philosophiques de saint Anselme*, *op. cit.*, pp. 348-349) ; saint Thomas (*Somme*, 1a, qu. 20, art. 12). On la trouve à nouveau exposée par Leibniz : *Essais de Théodicée*, I, 24-25 (où la volonté permissive est identifiée à la volonté conséquente).

1. Ms et Bram. : *he did object no sin to him*. Ed. orig. et Mlsw. : *he did object no sin unto him*

2. Ms : *the afflicting him*. Ed. orig. et Mlsw. : *his afflicting of him*.

un bras comme celui de Dieu ? », lui demande-t-il [1] ; et « Où étais-tu quand je fondais la terre ? » [2], et autres propos semblables [3]. De même, à propos de l'homme aveugle de naissance, notre Sauveur dit [4] qu'il ne l'était pas parce que lui ou ses parents avaient péché, mais afin que la puissance de Dieu fût manifestée en lui [5]. Les *bêtes* sont soumises à la mort et à la souffrance bien qu'elle ne puissent pécher : ce fut la volonté de Dieu qu'il en soit ainsi [6]. *Une puissance irrésistible justifie toutes actions, réellement et véritablement*, qui que ce soit qui la possède ; une puissance moindre n'a pas cet effet, et parce qu'une telle puissance ne se trouve qu'en Dieu, il faut nécessairement qu'il soit juste en toutes ses actions [7] ; et nous qui, n'entrant pas dans ses desseins, l'appelons à nous rendre des comptes, commettons en cela une injustice [8].

1. Job, XL, 9. Ni le manuscrit, ni l'édition originale, ni Bramhall n'indiquent dans ce passage, à la différence de Molesworth, les références des citations de l'Ecriture.

2. Job, XXXVIII, 4. La référence fournie ici par Molesworth (Job, XXVIII, 4) est inexacte. Par ailleurs, le début de la phrase anglaise, tel qu'il est donné dans le manuscrit et Bramhall (*Where wast thou..*), est légèrement modifié dans l'édition originale et chez Molesworth (*Where wert thou...*). Le texte du manuscrit et de Bramhall est celui de la Bible de 1611.

3. Réponse de Bramhall : les afflictions de Job n'avaient pas un caractère « vindicatif » mais « probatoire ». De toute façon, Job n'était pas si « pur » que Dieu ne pût pas lui infliger justement des tourments plus grands encore (*Defence*, p. 83).

4. Jean, IX, 3.

5. Réponse de Bramhall : d'abord, la cécité de cet homme, condition de son illumination, était un bienfait plutôt qu'un châtiment ; ensuite, ni lui ni ses parents n'étaient innocents, ayant été conçus et engendrés dans le péché (*Defence*, pp. 83-84).

6. Ms et Bram. : *it was God's will it should be so*. Ed. orig. et Mlsw. : *it was God's will they should be so* (c'est-à-dire : ce fut la volonté de Dieu que les bêtes fussent ainsi soumises à la mort et à la souffrance). Le sens général de la phrase reste le même.

Réponse de Bramhall : la mort des bêtes n'est pas un châtiment de leurs péchés ; leurs souffrances ne se comparent pas aux tourments éternels de l'Enfer. (*Defence*, p. 84).

7. Ms, Bram., éd. orig. : *in all his actions*. Mlsw. : *in all actions*.

8. Réponse de Bramhall : là est la plus grande erreur de Hobbes, qui commet un contresens sur le principe vrai selon lequel « la volonté de Dieu est la règle de la justice ». En vérité, « la puissance n'est ni la mesure ni la règle de la justice, mais c'est la justice qui est la mesure et la règle de la puissance. » Dans le cas de Dieu, il y a identité entre la volonté et la « loi éternelle » de justice. Mais cette « règle de justice » est la même pour Dieu et pour les hommes. On ne saurait supposer que Dieu pût transformer, par l'effet de sa puissance, une chose injuste en elle-même en chose juste (*Defence*, pp. 85-86).

Le point de vue de Bramhall est très proche de celui de Leibniz, pour qui il est « déraisonnable » et « déshonorant » vis-à-vis de Dieu de soutenir que « c'est par

Je ne suis pas ignorant de la réplique habituelle à cette réponse[1], qui distingue entre la *volonté* et la *permission* et fait valoir que le Dieu Tout-Puissant, en vérité, *permet* parfois que le péché[2] soit commis, et aussi qu'il sait par avance que le péché qu'il permet sera commis, mais que celui-ci ne résulte pas de sa *volonté* et n'est pas rendu *nécessaire*[3]. Je sais[4], également, que les mêmes distinguent l'action du péché de l'action, affirmant que le Dieu Tout-Puissant est bien la cause de l'action, quelle qu'elle soit, mais non pas de sa nature *pécheresse* ou *irrégulière* s'il y a *discordance* entre l'*action* et la *loi*[5]. De telles dis-

un décret purement arbitraire, sans aucune raison, qu'il a établi ou fait ce que nous appelons la justice et la bonté. » Leibniz ajoute, dans un passage qui semble presque viser Hobbes : « Il en serait de même à peu près si sa justice était différente de la nôtre, c'est-à-dire s'il était écrit, par exemple, dans son Code, qu'il est juste de rendre des innocents éternellement malheureux. Suivant ces principes, rien aussi n'obligerait Dieu de garder sa parole, ou ne nous assurerait de son effet. Car pourquoi la loi de justice, qui porte que les promesses raisonnables doivent être gardées, serait-elle plus inviolable à son égard que toutes les autres ? » (*Essais de Théodicée*, II, 176).

1. Ms, Bram., éd. orig. : *this answer*. Mlsw. : *his answer*. On ne s'explique pas autrement que par une faute d'impression la leçon de Molesworth.

2. Ms et Bram. : *sin*. Mlsw. : *sins*.

3. Voir p. 68, n. 4. Conformément à la doctrine exposée par saint Thomas en particulier, Bramhall développe cette idée de la volonté « permissive » en affirmant que Dieu « aime assurément ses créatures, mais sa justice plus encore » et que, de ce fait, il permet que certains hommes courent à leur propre ruine « pour la plus grande manifestation de sa gloire et pour le plus grand bien de ses fidèles serviteurs. » Mais il ne veut pas pour elle-même ni ne nécessite la chute de ces pécheurs, car « c'est une vérité très certaine que Dieu ne souffrirait pas la présence du mal dans le monde s'il ne savait comment tirer le bien du mal » (*Defence*, pp. 75-76). Cette phrase reprend presque textuellement une affirmation de saint Augustin, selon laquelle « le Dieu tout-puissant n'aurait jamais permis, dans sa bonté infinie, que le mal se mêlât à son ouvrage, s'il n'avait été assez bon et assez puissant pour tirer le bien du mal même » (*Enchiridion*, XI, 3).

Là encore, la position de Bramhall n'est pas sans évoquer celle de Leibniz qui fait également découler la permission du péché et du mal de la recherche par Dieu du meilleur : « par rapport à Dieu rien n'est douteux, rien ne saurait être opposé à la règle du meilleur, qui ne souffre aucune exception ni dispense. Et c'est dans ce sens que Dieu permet le péché ; car il manquerait à ce qu'il se doit, à ce qu'il doit à sa sagesse, à sa bonté, à sa perfection, s'il ne suivait pas le grand résultat de toutes ses tendances au bien » (*Essais de Théodicée*, I, 25).

4. Ici, dans l'édition originale et Molesworth uniquement, un alinéa.

5. Réponse de Bramhall : que Dieu puisse être cause de l'action mais non pas de son irrégularité s'explique par le fait que Dieu « concourt à l'accomplissement du mal par une influence générale mais non pas spéciale ». La « spécification » de cette influence, c'est-à-dire la détermination à réaliser tel ou tel mal particulier, revient au libre arbitre humain (*Defence*, pp. 76-77).

Cette argumentation rappelle celle de Bellarmin, qui déclare « très claire la raison pour laquelle Dieu ne pèche ni ne peut être dit à bon droit cause du péché,

tinctions confondent mon entendement[1]. Je ne trouve nulle différence entre la *volonté* qu'une chose soit faite et la *permission* de la faire lorsque celui qui permet a le pouvoir d'empêcher[2] et sait que la chose sera faite s'il ne l'empêche pas[3]. Je ne vois pas davantage de différence entre une *action* qui va contre la loi et le *péché* de cette action[4], comme, par exemple, entre le meurtre d'Urie et le péché que commet David par ce meurtre[5]; et, quand le même homme est *cause*, à la fois, de l'*action* et de la *loi*[6], comment un *autre* peut être cause qu'elles s'*opposent*, je ne parviens pas plus à le comprendre que je ne puis saisir comment, un homme fabriquant un long et un court vêtements, un autre peut créer l'inégalité qui existe entre les deux[7]. Je sais ce que

bien qu'il concoure à l'accomplissement de cette action qui sera le péché de l'homme » : en effet, « Dieu ne réalise pas cette action en tant que cause particulière, mais en tant que cause universelle, fournissant une force et un influx indifférents » (*De amissibili gratia et statu peccati*, II, 17).

1. Réponse de Bramhall : ce point a pourtant été parfaitement saisi par d'autres, notamment saint Paul. Cf. Actes, XIII, 18 (« pendant près de quarante ans, Il souffrit leur conduite dans le désert »), Actes, XIV, 16 (« qui dans les temps passés a souffert que toutes les nations suivissent leurs propres voies »), Actes, XVII, 30 (« Dieu acquiesça à ces temps d'ignorance »), 1 Cor., X, 13 (« Dieu est fidèle et ne souffrira pas que vous soyez tentés au-delà de vos forces »).

On peut remarquer que Bramhall cite d'après la Bible de 1611.

2. Ms : *can hinder*. Bram., éd. orig., Mlsw. : *can hinder it*.

3. On voit également rejeter par Calvin la doctrine de la volonté permissive : « Aucuns recourent à la différence de volonté et permission, disans que les iniques périssent, Dieu le permettant, mais non pas le voulant. Mais pourquoi dirons-nous qu'il le permet, sinon parce qu'il le veut ? (...) Je ne doubte point donc de simplement confesser avec saint Augustin, que la volonté de Dieu est la nécessité de toutes choses, et qu'il fault nécessairement que ce qu'il a ordonné et voulu advienne, comme tout ce qu'il a préveu adviendra certainement (*Institution de la religion chrétienne*, VIII, *op. cit*, t. III, p. 79).

Réponse de Bramhall à Hobbes : l'argument invoqué est « vrai d'une manière générale », mais cesse de l'être si l'on distingue entre la volonté antécédente par laquelle Dieu veut la conversion des pécheurs et la volonté conséquente qui lui « arrache » leur châtiment, par fidélité à sa parole (*Defence*, p. 75).

4. Texte identique dans Bramhall, alors qu'on lit dans l'édition originale et Molesworth : « entre une action et le péché de cette action ». La lecture du manuscrit est plus précise et rigoureuse.

5. Réponse de Bramhall : par là, malgré qu'il en ait, Hobbes admet que (selon sa doctrine) Dieu nécessite la volonté de David à tuer Urie. Il fait bien de Dieu « la cause principale et la plus claire de tout péché » (*Defence*, p. 87).

6. Ms : *of the action and the law*. Ed. orig. et Mlsw. : *of the action and of the law*.

7. Réponse de Bramhall : si Hobbes ne parvient pas – et comment le pourrait-il ? – à faire coïncider l'influence « générale » et l'influence « spéciale » de Dieu, il peut garder pour une autre occasion ses vêtements, qui assurément ne conviennent pas au sujet (*Defence*, p. 77).

voici : Dieu ne peut pécher, parce qu'en faisant une chose, il la rend juste et, par conséquent, elle ne peut être un péché ; de plus[1], tout ce qui peut pécher est assujetti à la loi d'un autre, ce que Dieu n'est pas. Aussi est-ce blasphème de dire que Dieu peut pécher ; mais dire que Dieu peut ordonner le monde de telle façon qu'un péché y puisse être causé nécessairement en un homme, je ne vois pas comment cela lui serait compté à déshonneur. Quoi qu'il en soit, s'il est possible, à l'aide de telles *distinctions* ou d'autres encore, de démontrer de manière convaincante que saint Paul ne croyait pas que les actions d'Esaü ou de Pharaon procédassent de la *volonté* et du *dessein* de Dieu, ou bien qu'il croyait que, procédant de sa volonté, elle ne pouvaient pas, de ce fait, susciter sans injustice blâme ou châtiment, je m'en remettrai, dès que je comprendrai cela, à l'opinion de votre Seigneurie[2] ; car je ne soutiens rien, à présent, dans toute cette question dont nous disputons, que ce qui me semble, non pas obscurément, mais très expressément dit ici par saint Paul. Voilà ce que j'avais à répondre relativement aux citations de l'Ecriture.

En réponse aux arguments tirés de la raison

Des arguments tirés de la raison, le premier est celui que Monseigneur l'Evêque déclare emprunté à l'épisode au cours duquel Zénon bat son domestique, et que l'on appelle, pour ce motif, *argumentum baculinum*, c'est-à-dire, un argument en bois. L'histoire est la suivante. Zénon soutenait que toutes les actions étaient nécessaires ; aussi son domestique, qui devait être battu pour quelque faute, chercha-t-il excuse dans la nécessité de cette faute. Pour échapper à cette excuse, son maître plaida pareillement la nécessité de le battre[3] ; si bien que ce ne fut pas celui qui défendait, mais celui qui tournait en ridicule la nécessité qui fut battu, contrairement à ce que Monseigneur voudrait

1. Ms et Bram. : *and because*. Ed. orig. et Mlsw. : *as also because*.

2. Réponse de Bramhall : il est à espérer que lorsque Hobbes aura compris que les péchés d'Esaü, de Pharaon ou de quiconque procèdent, non de la volonté « opérative », mais de la volonté « permissive » de Dieu, il voudra bien changer d'opinion (*Defence*, pp. 87-88).

3. « (Zénon) fouettait un esclave qui avait volé ; et comme celui-ci lui dit : 'Il était dans ma destinée de voler', il répondit : 'et aussi d'être battu' » (Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 23, trad. Emile Bréhier, revue par Victor Goldschmidt et P. Kucharski, in : *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1962, p. 25).

conclure[1]. L'argument a donc été soutiré plutôt que tiré de cette histoire[2].

Le second argument a sa source dans certains inconvénients dont Monseigneur l'Evêque pense qu'ils découleraient de l'opinion que je soutiens. Il est vrai qu'on en pourrait faire mauvais usage; aussi sa Seigneurie et Monseigneur l'Evêque devraient-ils, à ma requête, garder secret ce que j'en dis ici. Ces inconvénients, cependant, sont en vérité inexistants et, quelque emploi qu'on fasse de la vérité, la vérité reste la vérité, et maintenant, la question n'est pas ce qu'il est convenable de prêcher, mais ce qui est vrai.

Le premier inconvénient, me dit-il, est celui-ci : que les lois[3] qui interdisent aucune action seront injustes.

2) Que toutes consultations sont vaines.

3) Que les avertissements dispensés aux hommes de discernement n'ont pas plus d'utilité qu'avec les insensés, les enfants[4] et les fous.

4) Que louange, blâme, récompense et châtiment sont sans objet[5].

5-6) Que les conseils, les arts[6], les armes, les livres, les instruments, l'étude, les professeurs, les médecines sont superflus.

1. Réponse de Bramhall : la force de l'histoire citée ne réside pas dans l'autorité de Zénon, qui ne vaut rien, ni dans le fait incertain que l'esclave était un adversaire de la nécessité (ce que rien ne prouve), mais dans la démonstration apportée que, pris au piège de sa doctrine absurde, Zénon n'a pas su trouver d'autre argument que les coups (*Defence*, pp. 89-90).

2. J'ai essayé de rendre ainsi le jeu de mots de Hobbes, qui écrit que *the argument was rather withdrawn than drawn from the story*.

3. Ms et Bram. : *laws*. Ed. orig. et Mlsw. : *the laws*.

4. Ed. orig. et Mlsw. : les enfants, les insensés. Même ordre de mots dans Bramhall que dans le manuscrit.

5. Bramhall semblait citer ici Clément d'Alexandrie : « Eloges, blâmes, récompenses ni punitions ne seraient pas justes si l'âme n'avait la liberté de rechercher ou fuir, si la méchanceté était involontaire » (*Les Stromates*, I, 17, 83,5, trad. Marcel Caster, Paris, Cerf, « Sources chrétiennes », 1951, p. 111). Clément, dans le chapitre où se trouve cette affirmation, combat l'idée d'une responsabilité même passive de Dieu à l'égard de la méchanceté humaine, et réfute en particulier ceux qui soutiennent que « ne pas empêcher un fait, c'est en être cause », ce qui, selon Clément, est aussi absurde que de « dire que le feu a été mis aux bateaux des Grecs non par Hector, mais par Achille, puisqu'il pouvait empêcher Hector et ne l'a pas fait. » En vérité, « celui qui a empêché est compromis dans les causes, celui qui n'a pas empêché a le droit de juger le choix fait par l'âme. Et ainsi Dieu reste au plus haut point non responsable de notre méchanceté », et il « aurait raison de nous punir de notre méchanceté ». Il est au moins plausible que Bramhall ait pensé à ce texte lors de sa controverse avec Hobbes.

6. Molesworth reproduit ici ce qui est manifestement une faute d'impression de l'édition originale, laquelle porte *acts*, et non pas *arts*, comme dans le manuscrit

S'attendant que je réponde à ces arguments en disant que l'ignorance des conséquences[1] suffirait à justifier l'emploi des moyens, Monseigneur l'Evêque ajoute, en guise de réplique à cette réponse anticipée, les mots suivants : « Hélas ! Comment notre ignorance des conséquences pourrait-elle être une raison suffisante pour que nous usions de ces moyens ? » En quoi il dit vrai, mais ma réponse n'est pas celle qu'il attend. La voici donc[2].

En premier lieu, la *nécessité* d'une *action* ne rend pas les *lois* qui l'interdisent *injustes*. En outre, ce n'est pas la *nécessité*, mais la *volonté* d'enfreindre la loi qui rend l'action *injuste*, parce que la loi regarde à la *volonté*, et à aucune autre cause antécédente d'action[3]. Mieux encore, aucune loi ne peut jamais être injuste, car chacun fait, par son consentement, la loi qu'il est tenu de respecter, et qui, par conséquent, doit être juste, à moins qu'on puisse être injuste envers soi-même[4]. Je

et dans Bramhall. D'ailleurs, dans les citations ultérieures de cette phrase de Bramhall, l'édition originale et Molesworth substituent *arts* à *acts*.

1. Ms et Bram. : *by saying that the ignorance of the event*. Ed. orig. et Mlsw. : *by saying the ignorance of the event*.

2. Ms : *I answer therefore*. Ed. orig. et Mlsw. : *I answer*.

3. Réponse de Bramhall : la question posée est ce qui rend, non pas les actions, mais les lois injustes. De plus, la loi regarde à d'autres causes antécédentes d'action que la volonté de l'agent. Elle ne punit pas, ou punit moins gravement le crime d'un enfant qui n'a pas l'âge de raison, ou bien l'homicide involontaire (*manslaughter*), parce qu'elle présume que, dans l'un et l'autre cas, l'acte n'a pas été précédé d'une véritable délibération (*Defence*, p. 98).

4. Nulle part ailleurs dans ses textes, me semble-t-il, Hobbes ne présente aussi explicitement la loi comme le produit du consentement des sujets (ou citoyens). Par ailleurs, trois ans à peine avant la controverse avec Bramhall, il définit la loi, dans le *De Cive*, en ces termes : « La loi est le commandement de cette personne (soit homme, soit cour) dont l'ordre contient la raison de l'obéissance » (*Lex mandatum eius personae (sive hominis, sive curiae) cuius praeceptum continet obedientae rationem – De Cive*, II, XIV, 1). Cinq ans après la controverse, dans le *Léviathan*, la loi (c'est-à-dire la loi civile) reste certes un commandement. Mais Hobbes précise : « elle n'est pas un commandement adressé par n'importe qui à n'importe qui, mais le fait seulement de celui dont le commandement s'adresse à un homme préalablement obligé à lui obéir » (*Leviathan*, XXVI, 2). Ce qui, alors, fonde l'obligation juridique, c'est le pacte social et le mécanisme de l'autorisation qu'il implique. Entre la définition « formaliste » du *De Cive* et celle, à coup sûr plus complexe, du *Leviathan*, la position formulée dans cet échange avec Bramhall paraît bien représenter une étape intermédiaire importante. On peut enfin relever qu'en parlant de « consentement », Hobbes recourt à un concept lourdement chargé en connotations juridiques. La réaction de Bramhall ne saurait, à cet égard, surprendre.

Réponse de Bramhall : le « paradoxe » de Hobbes sur la loi faite par le consentement de chacun est infondé. La loi positive de Dieu, la loi de nature, les lois des conquérants comme celles de nos ancêtres, nous obligent sans que nous y ayons aucunement consenti. De plus, il est faux que tous les « magistrats » aient été

le déclare, quelle que soit la cause *nécessaire* qui précède une *action*, si cette dernière est néanmoins *interdite*, celui qui l'accomplit *volontairement* peut à bon droit être puni. Supposons, par exemple, que la loi interdise le vol sous peine de mort, et qu'il y ait un homme qui, par la force de la tentation, soit poussé *nécessairement* à voler et qui, là-dessus, soit mis à mort : ce châtiment n'en dissuade-t-il pas d'autres de voler ? N'est-il pas cause que d'autres ne voleront pas ? Ne forme-t-il pas, ne façonne-t-il pas leur volonté à la justice[1] ? Faire[2] la *loi*, c'est donc faire une *cause* de justice et rendre la justice *nécessaire* ; et, par conséquent, ce n'est pas une injustice que de faire une telle loi[3].

L'intention de la *loi* n'est pas de faire souffrir le délinquant à cause de ce qui est passé et qui ne peut être défait, mais de le rendre, ainsi que d'autres, *justes*, alors qu'ils ne le seraient pas autrement ; elle ne regarde donc pas au mal de l'acte *passé*, mais au *bien à venir*, car, sans cette bonne intention pour l'avenir[4], nul acte passé d'un délinquant ne pourrait justifier qu'on le tuât aux yeux de Dieu[5]. Mais, direz-vous, où

à l'origine électifs : les premiers gouvernants furent les pères de famille, que le besoin de sécurité amena progressivement à remettre leur autorité à l'un d'entre eux. Enfin, supposé que les législateurs initiaux aient été électifs, le pouvoir ne put leur être confié qu'à titre fiduciaire (*in trust*), pour qu'ils fissent des lois justes, et non pas tyranniques. Un mandat (*trust*) ne saurait justifier les abus du mandataire (*trustee*). Il est clair, également, que le « consentement implicite du peuple » ne peut rendre justes des lois tyranniques (*Defence*, pp. 99-100).

Sur cette synthèse de deux modèles politiques – l'un de type filmérien, l'autre pré-lockien – dans la pensée de Bramhall, voir l'introduction, p. 49, n. 1.

1. Réponse de Bramhall : 1) on ne peut être châtié pour une infraction à la loi commise par nécessité (si, par exemple, on ignorait forcément le contenu de la loi ; ou bien si la loi oblige à une impossibilité absolue) ; 2) personne ne peut être irrésistiblement nécessité à voler par la tentation (« le diable peut nous solliciter, mais il ne peut nous nécessiter » : *Defence*, pp. 101-102).

Cf. saint Anselme : un homme « ne peut vouloir malgré lui, parce qu'il ne peut vouloir ne voulant pas vouloir. Tout homme en effet qui veut, veut son vouloir même ». (*De libero arbitrio*, V ; in : *Œuvres philosophiques de saint Anselme*, *op. cit.*, p. 274).

2. Ici, dans Molesworth et l'édition originale uniquement, un alinéa.

3. Réponse de Bramhall : tout ce raisonnement s'admettrait à la rigueur si les volontés individuelles étaient libres, donc susceptibles d'être « façonnées » par l'influence de la loi. Par son nécessitarisme absolu, Hobbes « ne laisse à la loi rien d'autre à faire que ce qui est déjà fait, ou bien ce qui est impossible à faire » (*Defence*, p. 103).

4. Ms : *the good intention of the future*. Bram. : *this good intention of future*. Ed. orig. et Mlsw. : *the good intention for the future*.

5. Réponse de Bramhall : 1) Hobbes confond la raison du châtiment (le mal de l'acte passé) et sa finalité (le bien à venir), alors que la seconde ne peut se comprendre indépendamment de la première ; 2) son raisonnement tend à justifier l'idée condamnable que l'on peut faire un mal pourvu qu'il en sorte un bien ; 3) les

est la justice de tuer un homme pour un amender un autre, si ce qui a été fait était *nécessaire*? A cela, je réponds que l'on tue des hommes justement, non pas parce que leurs *actions* ne sont pas *nécessaires*, mais parce qu'elles sont *nuisibles*, et que l'on épargne et préserve ceux qui ne sont pas nuisibles[1]. Là, en effet, où il n'existe pas de loi, ni le fait de tuer ni aucun autre ne peut être injuste; et, par droit de nature, nous détruisons, sans être injustes, tout ce qui est nuisible, à la fois bêtes et hommes; et, quant aux bêtes, nous les tuons justement lorsque nous le faisons en vue de notre préservation, bien que, selon l'aveu de Monseigneur l'Evêque, leurs actions, étant seulement *spontanées* et non *libres*, soient toutes rendues *nécessaires* et déterminées à cet objet singulier qu'elles réaliseront. Quant aux hommes, lorsque nous formons des sociétés ou des républiques, nous n'abandonnons pas notre droit de tuer, excepté dans certains cas tels que le meurtre, le vol ou d'autres actions criminelles; si bien que le droit que possède la *république* de mettre un homme à mort pour ses crimes, n'est pas créé par la *loi*, il est ce qui reste du droit de nature premier, que tout homme possède, de se préserver; la loi, en effet, n'ôte pas ce droit[2] dans le cas des criminels, pour lesquels elle a fait exception. On n'est donc pas mis à mort ou puni

peines infligées par la loi peuvent avoir un caractère probatoire ou exemplaire, mais elles poursuivent aussi une finalité « vindicative » qui suffit à les justifier (*Defence*, p. 104).

Sur ce dernier point, la position de Bramhall coïncide avec celle de Leibniz, telle que celui-ci la formule dans un des nombreux commentaires de la *Théodicée* portant explicitement sur la « grande dispute entre l'évêque Bramhall et M. Hobbes » (*Essais de Théodicée*, I, 72). En l'occurrence, Leibniz observe que si, dans cette controverse, Hobbes n'a « point prouvé du tout la nécessité absolue de toutes choses », il a « fait voir assez que la nécessité ne renverserait point toutes les règles de la justice divine ou humaine » (*ibid.*, I, 72). Mais il ajoute : « Il y a pourtant une espèce de justice et une certaine sorte de récompenses et de punitions, qui ne paraît pas si applicable à ceux qui agiraient par une nécessité absolue, s'il y en avait. » Celle-ci ne vise pas « l'amendement, ni l'exemple, ni même la réparation du mal. » Elle est fondée sur la « convenance, qui demande une certaine satisfaction pour l'expiation d'une mauvaise action. » Leibniz constate : « les sociniens, Hobbes, et quelques autres, n'admettent point cette justice punitive, qui est proprement vindicative » (*ibid.*, I, 73).

1. Ms : *those which are not noxious are spared and preserved.* Ed. orig. et Mlsw. : *they are spared and preserved whose actions are not noxious.* Bram. : *they are spared and preserved because they are not noxious.*

Réponse de Bramhall : il faut en effet se préserver, et la loi punit justement les individus nuisibles. Mais elle ne considère comme nuisibles que ceux qui le sont par leur propre faute, et non pas ceux qui sont nécessités à commettre des crimes. (*Defence*, pp. 105-106).

2. Ms : *doth not take away the right.* Ed. orig. et Mlsw. : *doth not take the right away.* Bram. : *doth not take that right away.*

parce que le vol qu'on a commis résultait de l'*élection,* mais parce qu'il était nuisible et contraire à la préservation des hommes, et le châtiment qui conduit à la préservation des autres, punissant ceux qui causent volontairement des torts et personne d'autre, forme et façonne la volonté des hommes pour qu'elle soit ce qu'ils souhaiteraient qu'elle fût. Il devient ainsi évident que, de la *nécessité* d'une action *volontaire*, on ne peut inférer l'injustice de la *loi* qui interdit celle-ci, ou du magistrat[1] qui la punit[2].

En second lieu, je nie que l'opinion que je soutiens prive les *consultations* de tout objet : c'est la consultation qui est *cause* et qui rend *nécessaire* qu'un homme *choisisse* de faire un chose plutôt qu'une autre; si bien que, à moins de dire que cette cause est vaine[3] qui rend l'effet nécessaire, on ne peut inférer la nature superflue de la consultation de la nécessité de l'élection qui en procède. Il semble, cependant, que Monseigneur l'Evêque raisonne ainsi : si je dois faire ceci plutôt que cela, je ferai ceci plutôt que cela, bien que je ne délibère pas du tout; ce qui est une proposition fausse et une conséquence fausse, et ne vaut pas mieux que de dire : si je vis jusqu'à demain, je vivrai jusqu'à demain, bien que je me traverse le corps avec une épée aujourd'hui[4]. S'il y a, ainsi, *nécessité* qu'une action soit faite, ou qu'un effet soit produit, il ne s'ensuit pas qu'il n'est rien qui soit nécessairement requis[5] comme moyen de produire cet effet; et quand il est déterminé

1. Ms & Bram. : *or of the magistrate*. Ed. orig. et Mlsw. : *or the magistrate*.

2. Réponse de Bramhall à ce « tissu de paradoxes » : 1) il n'y a jamais eu d'époque où les hommes aient vécu sans lois ni société, le « gouvernement paternel » a existé dès l'origine avec la loi de nature (*Defence*, p. 107) ; 2) il n'a jamais été permis à une personne privée d'en tuer une autre pour assurer sa préservation (*ibid.*) ; 3) le droit de tout faire pour se préserver n'est pas ce qui reste d'un « plus grand pouvoir » abandonné, mais un « privilège » accordé par Dieu dont on ne peut user qu'en cas d'« extrême danger et invincible nécessité » (p. 108) ; 4) le peuple, même réduit à une « populace éparpillée », n'a pu déléguer un pouvoir de vie et de mort qu'il n'a jamais possédé, « c'est le Dieu Tout-Puissant qui infuse l'âme du pouvoir » (*ibid.*) ; 5) on ne peut décemment comparer le meurtre d'être humains avec la mise à mort de bêtes sauvages (pp. 108-109).

3. Ms & Bram. : *say that cause to be in vain*. Ed. orig. et Mlsw. : *say that that cause is in vain*.

4. Réponse de Bramhall : Hobbes déforme une fois encore le propos de son adversaire. L'argument était : si un homme est libre de se tuer aujourd'hui, il n'est pas nécessaire qu'il vive jusqu'à demain. La conséquence qui en découle est : s'il est nécessaire qu'un homme vive jusqu'à demain, il est superflu qu'il consulte et délibère pour savoir s'il devrait ou non mourir aujourd'hui. L'erreur de Hobbes vient de ce qu'il ne comprend pas que, bien qu'il soit vrai qu'un homme peut se tuer aujourd'hui, si l'on suppose nécessaire qu'il vive jusqu'à demain, il devient impossible qu'il se tue aujourd'hui. (*Defence*, pp.111-112).

5. Ms & Bram. : *required*. Ed. orig. et Mlsw. : *requisite*.

qu'une chose sera choisie de préférence à une autre, la cause est donc également déterminée pour laquelle ce choix est fait[1] ; et cette cause, pour l'essentiel, c'est la *délibération* ou la consultation, laquelle n'est donc pas vaine, et l'est même d'autant moins à proportion de ce que l'élection est plus nécessaire, pour autant que *plus* et *moins* aient leur place dans la *nécessité*[2].

Je dois présenter la même réponse au troisième inconvénient supposé, savoir, que les *avertissements* sont inutiles ; car les avertissements[3] font partie de la délibération, celui qui avertit étant, lorsqu'il le fait, le conseiller de celui qui reçoit l'avertissement[4].

Le quatrième inconvénient prétendu est que *louange* et *blâme*, *récompense* et *châtiment*[5] seront *vains*[6]. A cela, je réponds que, pour

1. Réponse de Bramhall : tout cela est vrai, mais ne représente qu'une partie de la vérité. Dieu, en effet, adapte des moyens appropriés à toutes les fins : « des moyens libres aux fins libres, des moyens contingents aux fins contingentes, des moyens nécessaires aux fins nécessaires ». Selon Hobbes, tous les moyens et toutes les fins devraient être nécessaires (*Defence*, pp. 109-110).

2. Ms : *if more or less had place in necessity*. Ed. orig. et Mlsw. : *if more or less had any place in necessity*. Cette partie de la phrase n'est pas reprise dans Bramhall.

Cf. le *Short Tract*, sect. I, concl. 14 : « La nécessité n'a pas de degré, car il est impossible que ce qui est nécessaire soit autrement. » Voir également les chapitres 9 et 10 du *De Corpore*.

3. Ms et Bram. : *admonitions*. Ed. orig. et Mlsw. : *the admonitions*.

4. Réponse de Bramhall : Hobbes ne produit aucun argument nouveau, il est donc inutile de lui répliquer sinon pour répéter que la nécessité ne rend pas seulement vains les avertissements, elle a pour résultat qu'il n'est pas plus utile d'avertir les hommes de discernement que les insensés, les enfants et les fous (*Defence*, p. 112).

5. Ms & Bram. : *praise and dispraise, reward and punishment*. Ed. orig. et Mlsw. : *praise, dispraise, reward and punishment*.

6. Indépendamment du passage de Clément d'Alexandrie cité plus haut, la question de l'utilité des louanges et des blâmes, des récompenses et des châtiments a été discutée dans maints débats relatifs à la nécessité, au destin ou à la prédestination. Chrysippe s'employa à réfuter ceux qui affirment que « si tout est mu et régi par le destin, s'il est impossible d'infléchir son cours, d'échapper à son déroulement, il n'y a plus lieu de s'irriter contre les péchés des hommes, contre les délits, il ne faut plus leur en attribuer la responsabilité » (Aulu-Gelle, *Les nuits attiques*, VII, 2, trad. Maurice Mignon, Paris, Garnier, 1934, t. II, p. 77). Boèce, pour sa part, réplique aux adversaires du libre arbitre en arguant que, si la liberté n'existe ni dans les desseins, ni dans le actes des hommes, « en vain propose-t-on aux bons et aux méchants des récompenses et des châtiments » (*Consolation de la philosophie*, V, prose 3, trad. Aristide Boccognano, Paris, Garnier, 1937, p. 227). Saint Thomas affirme également que « l'homme possède le libre arbitre, ou alors les conseils, les exhortations, les préceptes, les défenses, les récompenses et les châtiments seraient vains » (*Somme*, 1a, qu. 83, art. 1). Erasme, pour citer un dernier exemple, s'indigne contre la doctrine de la prédestination soutenue par Luther en demandant :

la louange et le blâme, ils ne dépendent pas du tout de la *nécessité* de l'action louée ou blâmée. Qu'est-ce d'autre, en effet, de *louer*, que de dire qu'une chose est bonne – bonne, je le précise, pour moi, ou pour quelqu'un d'autre, ou pour l'Etat et la république ? Et qu'est-ce que dire qu'une action est bonne, sinon qu'elle est conforme à ce que je souhaiterais, ou à ce qu'un autre souhaiterait, ou encore qu'elle s'accorde à la volonté de l'Etat, c'est-à-dire, à la loi[1] ? Monseigneur l'Evêque pense-t-il qu'aucune action ne peut être plaisante pour moi, pour lui ou pour la république, qui procède de la *nécessité*[2] ? Les choses peuvent ainsi être *nécessaires* et pourtant *dignes d'éloge*, comme aussi *nécessaires* et pourtant *objets de blâme*, et ni dans un cas ni dans l'autre ce n'est en vain[3], parce que *louange* et *blâme*, de même que *reconnaissance* et *châtiment*, façonnent et conforment la volonté au bien et au mal[4]. C'était, à mon avis, un très grand éloge que celui que décerna Velleius Paterculus à Caton, en disant qu'il était bon par *nature*, « *et quia aliter esse non potuit* »[5].

« Comment peut-on parler aussi souvent de récompense là où il n'y a plus de mérite » ? (*Essai sur le libre arbitre*, IV, 3, trad. Pierre Mesnard, Paris, PUF, 1945).

1. Réponse de Bramhall : que les choses nécessaires puissent être dignes d'éloge s'admet, bien que le raisonnement de Hobbes soit entièrement faux. La bonté morale d'une action consiste dans sa conformité à la « droite raison », le mal moral dans son « aliénation » à l'égard de la droite raison. On ne peut louer ou blâmer que cette bonté ou ce mal. Hobbes reconnaît que chacun de nous aspire souvent à ce qui n'est bon qu'en apparence, ou encore se préoccupe plus souvent de l'agréable que de l'honnête. La « volonté de l'Etat », bien qu'elle « mérite grande considération », n'est aucunement « une règle infaillible de la bonté morale » (*Defence*, pp. 113-114).

2. Réponse de Bramhall : assurément. Je trouve plaisante la chaleur du feu quand j'ai froid. Pour autant, je ne lui attribue pas de bonté morale, préférant louer Dieu en tant que créateur du feu (*Defence*, p. 114).

3. Ms & Bram. : *and neither of both in vain*. Ed. orig. et Mlsw. : *and neither of them both in vain*.

4. Réponse de Bramhall : il faut ici revenir au cas des bêtes sauvages. Pour n'être pas libres (puisqu'elles ne délibèrent pas), leurs actions demeurent contingentes. Ne manifestant ni honnêteté ni malhonnêteté, elles ne méritent ni récompenses ni châtiments, sinon par un usage analogique de ces termes. Les animaux dressés agissent sous l'influence de leurs souvenirs, craintes ou espoirs, ce qui dément l'idée d'une nécessité qui s'imposerait absolument à eux. Les récompenses qu'on leur décerne devraient aller à leurs instructeurs (*Defence*, pp. 115-116). Bramhall, on peut le signaler, prévient que son but est moins, ici, de répliquer à Hobbes que de se « satisfaire ».

5. La citation (dont ni le manuscrit ni Bramhall ne fournissent la référence) est inexacte. Elle se trouve dans l'*Histoire romaine* de Velleius Paterculus (II, 35). Elle est extraite de la phrase : « *numquam recte fecit ut facere videretur, sed quia aliter facere non potuerat* » (« Il ne fit jamais le bien pour avoir l'air de le faire, mais parce

Aux cinquième et sixième inconvénients, que « les conseils, les arts, les armes, les instruments, les livres, l'étude, les médecines », et ainsi de suite, seraient « superflus », la même réponse qu'aux précédents conviendra, savoir, que cette conséquence : « si l'effet doit nécessairement advenir, alors il adviendra sans ses causes », est fausse, et que ces choses appelées conseils, arts, armes, etc, sont les causes de tels effets [1].

Le troisième argument de Monseigneur l'Evêque a sa source dans d'autres inconvénients qui, affirme-t-il, s'ensuivront obligatoirement, savoir, l'*impiété* et la *négligence* des devoirs religieux, tels que le repentir, le *zèle* au service de Dieu, etc. [2].

A cela, je réponds comme au reste que ces inconvénients n'existent pas. Je dois avouer que, si nous considérons la plus grande partie de l'humanité, non pas telle qu'elle devrait être, mais telle qu'elle est, c'est-à-dire, composée d'hommes que soit le soin d'acquérir richesse ou positions, soit l'appétit des plaisirs sensuels, ou encore l'intolérance de la méditation ou l'adhésion irréfléchie à de faux principes ont ren-

qu'il n'avait pas pu faire autrement »). Le personnage en question est Caton d'Utique (95-46 avant J-C), incarnation des vertus morales de la république romaine, au sujet duquel Velleius Paterculus dit encore, dans ce même passage, qu'il était « par caractère plus proche en toutes choses des dieux que des hommes » et que, « exempt de tous les vices des hommes, il se montra toujours supérieur à la fortune » (trad. Joseph Hellegouarc'h, Paris, Les Belles Lettres, 1982).

Réponse de Bramhall : cette citation latine « tient plus de l'orateur que du théologien ou du philosophe ». Elle semble accorder à Caton le privilège d'avoir échappé à la perte par l'humanité de son innocence originelle. Hobbes ignore la véritable signification de ce texte, qui est que Caton possédait un bon naturel, moins sujet à certains vices que d'autres (*Defence*, pp. 114-115).

Leibniz, pour sa part, approuvera Hobbes implicitement en écrivant : « Nous pouvons louer et blâmer encore les bonnes et les mauvaises qualités naturelles, où la volonté n'a point de part, dans un cheval, dans un diamant, dans un homme ; et celui qui a dit de Caton d'Utique qu'il agissait vertueusement par la bonté de son naturel, et qu'il lui était impossible d'en user autrement, a cru le louer davantage » (*Essais de Théodicée*, I, 75).

1. Réponse de Bramhall : il a été déjà répliqué à ces affirmations.

2. Franchissant un degré important dans la gravité des critiques adressées à Hobbes, Bramhall a affirmé : « Un stoïcien complet ne peut ni prier, ni se repentir, ni servir Dieu d'aucune manière. Admettez la liberté, ou vous détruirez l'Eglise aussi bien que l'Etat, la religion aussi bien que la politique ». (*Defence*, p. 118).

L'utilité de la prière et de l'accomplissement des devoirs religieux est un autre *locus classicus* des débats sur la nécessité et la prédestination. Voir, par exemple, saint Thomas, *Somme*, 1a, qu. 23, art. 8 (« La prédestination peut-elle être aidée par les prières des saints ? »), Leibniz, *Essais de Théodicée*, I, 54.

dus inaptes à débattre de la vérité des choses, je dois, dis-je, avouer[1] que disputer sur cette question blessera plutôt qu'elle n'assistera leur piété[2]. C'est pourquoi, si Monseigneur l'Evêque n'avait pas désiré cette réponse, je ne l'aurais pas écrite, et je ne l'écris que dans l'espoir que votre Seigneurie et lui-même la garderont secrète. Il n'en reste pas moins, en toute vérité, que la *nécessité* des événements n'entraîne pas, de soi, la moindre *impiété*. La *piété*, en effet, consiste seulement en deux choses : l'une, qui est que nous honorions Dieu dans nos cœurs, c'est-à-dire, que nous ayons de sa puissance la plus haute opinion que nous le pouvons, car honorer quelque chose que ce soit n'est rien d'autre que se la représenter douée d'une grande puissance; l'autre, qui est que nous signifiions cet honneur et cette estime par nos paroles et nos actions, ce qu'on appelle *cultus*, ou culte de Dieu. Celui, donc, qui pense que toutes choses procèdent de la *volonté éternelle* de Dieu et, par conséquent, sont nécessaires, ne croit-il pas que Dieu soit omnipotent? N'a-t-il pas, pour sa puissance, autant de respect qu'il est possible, ce qui est honorer Dieu autant qu'il en a la capacité en son cœur[3]? De surcroît, celui qui pense ainsi n'est-il pas plus apte à en témoigner par des actes *extérieurs* et des paroles que celui qui pense autrement[4]? Or, cette reconnaissance extérieure est précisément ce

1. Ces mots (*I must, I say, confess*) ne sont ni dans le manuscrit ni dans Bramhall. Molesworth les reprend de l'édition originale. Je les inclus dans la traduction par souci de faciliter la lecture de cette longue phrase.

2. Réponse de Bramhall : la doctrine de Hobbes n'est pas pernicieuse pour les seuls ambitieux ou sensuels, elle est « de par sa nature destructrice de la vraie piété » (*Defence*, p. 120).

3. Réponse de Bramhall : 1) La piété n'est pas simplement une « estimation du jugement », elle consiste à proprement parler en « un acte de la volonté » et exprime amour, foi et espérance à l'égard de Dieu ; 2) la glorification de Dieu ne porte pas seulement sur sa puissance, elle a pour objet d'autres attributs divins tels que bonté, vérité, justice, clémence ; 3) en faisant de Dieu le « véritable auteur de tous les défauts et les maux qui sont dans le monde », la doctrine de la nécessité absolue détruit la bonté, mais également la « puissance même » de Dieu – « tels sont les fruits de l'impuissance, non pas de la toute-puissance » (*Defence*, pp. 120-121).

4. Réponse de Bramhall : « Comment un homme pourra-t-il louer Dieu de sa bonté, qui voit en lui un tyran plus grand que le monde en a jamais connu, qui fait brûler éternellement des millions de ses créatures sans qu'elles aient commis de faute, pour manifester sa puissance ? » (*Defence*, p. 122).

Cf. Erasme : « Qui pourrait arriver à aimer de tout son cœur un Dieu qui aurait créé l'Enfer et son feu éternel pour y faire expier à des malheureux ses propres méfaits, comme s'il prenait plaisir aux souffrances humaines ? » (*Essai sur le libre arbitre*, I A 10).

Dans ses *Réflexions sur l'ouvrage que M. Hobbes a publié en anglais, de la liberté, de la nécessité et du hasard* (second appendice aux *Essais de Théodicée*), Leibniz commentera ainsi cet échange : « Je trouve que l'évêque de Derry a au

que nous appelons *culte* ; si bien que[1] cette opinion que je défends fortifie la *piété* sous les deux espèces, externe et interne, et elle est donc très éloignée de la détruire. Quant au *repentir*, qui n'est rien d'autre qu'un retour joyeux dans le droit chemin après le chagrin de l'égarement, bien que la cause pour laquelle on s'est égaré fût nécessaire, il n'est pourtant nulle raison justifiant qu'on n'en éprouve pas de chagrin ; et de même, bien que la cause du retour au droit chemin fût nécessaire, les causes de la joie n'en demeurent pas moins. Ainsi la nécessité des actions ne supprime-t-elle aucune de ces parties du *repentir*, le chagrin de l'erreur et la joie du retour[2]. Si[3] nous en venons à la *prière*, tandis que Monseigneur l'Evêque affirme que la *nécessité* des choses la détruit, pour ma part, je le nie : car bien que la *prière* ne soit pas des causes qui fléchissent la *volonté* de Dieu, celle-ci étant immuable, attendu, cependant, que nous trouvons dans sa parole qu'il n'accordera ses bienfaits qu'à ceux qui demandent[4], le motif de la prière est bien là. La prière est le don de Dieu, pas moins que le bienfait, et elle obéit au même décret que celui-ci. Il est manifeste que l'*action de grâces* n'est pas la cause du bienfait passé, et que ce qui est passé est certain et nécessaire, mais il reste que, parmi les hommes, rendre grâces est une manière courante de reconnaître un avantage passé, bien que nous ne devions pas en attendre de nouveaux en récompense de cette gratitude ; et la prière adressée au Dieu Tout-Puissant n'est qu'une action de grâces en remerciement de ses bienfaits

moins raison de dire que le sentiment des adversaires est contraire à la piété, lorsqu'ils rapportent tout au seul pouvoir de Dieu ; et que M. Hobbes ne devait point dire que l'honneur ou le culte est seulement un signe de la puissance de celui qu'on honore, puisqu'on peut encore et qu'on doit reconnaître et honorer la sagesse, la bonté, la justice et autres perfections (...) ; que cette opinion qui dépouille Dieu de toute bonté et de toute justice véritable, qui le représente comme un tyran, usant d'un pouvoir absolu, indépendant de tout droit et de tout équité, et créant des millions de créatures pour être malheureuses éternellement, et cela sans autre vue que celle de montrer sa puissance ; que cette opinion, dis-je, est capable de rendre les hommes très mauvais » (§ 12).

1. Ms et Bram. : *and therefore*. Ed. orig. et Mlsw. : *therefore*.

2. Réponse de Bramhall : 1) « Comment un homme pourra-t-il se condamner et s'accuser pour ses péchés, qui pense être pareil à une montre dont Dieu remonte le mécanisme » ? (*Defence*, p. 123) ; 2) il est stupéfiant de parler de joie à propos du repentir, qui s'accompagnait traditionnellement du jeûne, du sac, de la cendre et des larmes (p. 124).

Cf. Erasme : sans libre arbitre, « quel pécheur soutiendrait dans ces conditions cette lutte continuelle et laborieuse avec sa chair ? Quel méchant s'appliquerait à corriger sa vie ? » (*Essai sur le libre arbitre*, I A 10).

3. Ici, dans l'édition originale et Molesworth uniquement, un alinéa.

4. « Demandez, et l'on vous donnera », Matthieu, VII, 7.

en général et, bien qu'elle précède la chose particulière que nous demandons, elle n'en est pas une cause ni un moyen : elle signifie que nous n'attendons rien que de Dieu, selon ce qu'il voudra et non pas nous. Notre Sauveur, dans ses paroles, nous enjoint de dire dans nos prières : « que ta volonté soit faite et non la nôtre »[1], et nous enseigne la même chose par l'exemple. Il dit, en effet, dans sa prière : « Père, si tu voulais éloigner de moi cette coupe »[2]. La fin de la prière, comme de l'action de grâces, n'est pas de *fléchir* mais *d'honorer* le Dieu Tout-Puissant, en reconnaissant que ce que nous demandons, lui seul peut le réaliser[3].

Le quatrième argument tiré de la raison est celui-ci : « l'ordre, la beauté et la perfection du monde requièrent qu'il y ait[4], dans l'univers, des agents de toute sorte, certains nécessaires, d'autres libres, d'autres contingents. Celui qui veut rendre toutes choses nécessaires, ou toutes choses libres, ou toutes choses contingentes, renverse la beauté du monde et la perfection du monde »[5].

Dans cet argument, j'observe d'abord une *contradiction* ; car si l'on admet que celui qui *fait* une chose, en tant qu'il la fait, fait qu'elle soit *nécessaire*, il suit de là que celui qui fait toutes choses, fait que toutes choses soient nécessairement. De même que, si un artisan fait un

1. Matthieu, VI, 10.

2. Luc, XXII, 42.

3. Réponse de Bramhall : une fois encore, Hobbes ne répond pas aux arguments qu'on lui oppose. Bramhall ne pensait pas à la prière contemplative, qui inclut l'action de grâces, mais à la prière de « pétition », c'est-à-dire à « un acte de religion par lequel nous désirons de Dieu quelque chose que nous n'avons pas, et que nous espérons obtenir de lui » (*Defence*, p. 125) Comment Hobbes peut-il affirmer, par ailleurs, que la prière n'est pas un moyen de gagner la bénédiction de Dieu, d'une part, et que, d'autre part, Dieu n'accorde ses bienfaits qu'à ceux qui demandent ? Il ne sert de rien, non plus, d'affirmer que la volonté de Dieu est immuable. En lui adressant des prières, c'est sur sa propre volonté que l'on agit : « on ne le rend pas plus propice en lui-même, on se rend plus capable de charité » (p. 126). Enfin, si la prière est une action de grâces, autant dire que demander l'aumône et remercier de l'avoir reçue, pour un mendiant, sont une même chose (p. 127).

Pour la prière de pétition, voir saint Thomas, *Somme*, 2a-2ae, qu. 83, art. 3.

4. Ms & Bram. : *There should be*. Ed. orig. et Mlsw. : *should be*. L'omission de *there* est sans doute accidentelle.

5. Là encore Bramhall paraît suivre saint Thomas de près. Cf. *Somme*, 1a, qu. 19, art. 8 : « Dieu veut que certaines choses se produisent nécessairement et d'autres avec contingence afin que l'ordre règne dans les choses et que l'univers ait son complément de richesse. Il a donc adapté à certains effets des causes nécessaires, qui ne peuvent faire défaut et d'où parviennent nécessairement les effets, et à d'autres effets il a adapté des causes contingentes, sujettes à faire défaut, et dont les effets se produisent d'une manière contingente ».

vêtement, le vêtement doit nécessairement être, de même, si Dieu fait chaque chose, chaque chose doit nécessairement être[1]. Peut-être la beauté du monde requiert-elle, bien que nous ne le sachions pas, que certains agents agissent sans délibération (Monseigneur l'Evêque les appelle des agents *nécessaires*), d'autres avec délibération (lui et moi appelons ceux-là des agents *libres*), et d'autres sans que nous sachions comment (nous appelons l'un et l'autre leurs effets *contingents*); mais cela n'empêche que celui qui élit puisse voir son élection nécessairement déterminée à l'unique possible par des causes *antérieures*, et que ce qui est *contingent* et imputé au hasard soit néanmoins *nécessaire* et dépende de causes nécessaires *antécédentes*. Par contingent, en effet, les hommes n'entendent pas ce qui n'a pas de cause, mais ce qui n'a pas pour cause une chose que nous percevions; ainsi, par exemple, quand un voyageur est victime d'une averse, le voyage avait une cause, et la pluie avait aussi une cause suffisante pour tomber, mais parce que ce n'est pas le voyage qui a causé la pluie, ni la pluie le voyage, nous disons qu'ils ont été contingents l'un par rapport à l'autre[2]. Par là, on peut constater que, bien qu'il existe trois sortes d'événements, *néces-*

1. Curieusement, la seconde partie de la phrase (de « de même, si Dieu » jusqu'à la fin) est omise dans le manuscrit. La construction, le mouvement de la pensée, le parallèle avec la phrase précédente semblent pourtant en justifier la présence. Le fait qu'elle figure non seulement dans l'édition originale et Molesworth, mais aussi et surtout dans Bramhall, m'a incité à l'intégrer au texte.

On voit s'opérer ici avec une particulière netteté la jonction entre la théologie de la toute-puissance divine de Hobbes et sa métaphysique de la nécessité. C'est parce que Dieu, « cause éternelle de toutes choses » comme il a été dit plus haut, produit le concours de causes d'où procède chaque action, que règne en toutes choses la nécessité. L'omnipotence divine fonde le système théologique *et* métaphysique de Hobbes.

Réponse de Bramhall : Hobbes ne démontre qu'une nécessité de supposition. Ce n'est qu'une fois fait que le vêtement est nécessairement tel qu'il est. Auparavant, le tailleur est libre de le faire dans tel ou tel style. Une cause libre produit ainsi un effet libre. Il n'y a pas de « contradiction » dans l'argument (*Defence*, p. 130).

2. Réponse de Bramhall : Hobbes prête encore à son adversaire des conceptions qu'il n'a pas. Beaucoup d'agents qui agissent sans délibération sont contingents. D'autre part, contingent ne signifie pas qui se produit sans qu'on sache comment, car alors, bien des actions nécessaires seraient contingentes et vice-versa. On ne comprend pas comment il se fait que l'aimant attire le fer, effet nécessaire. On peut fort bien comprendre comment une tuile est tombée et a fracassé la tête d'un homme qui passait dans la rue, effet contingent. Par contingent, il faut entendre « toutes choses qui peuvent être faites ou n'être pas faites, qui peuvent se produire ou ne pas se produire, en raison de l'indétermination ou du concours accidentel des causes. » Encore de telles choses peuvent-elles être « hypothétiquement nécessaires », comme dans le cas cité du voyageur victime d'une averse (*Defence*, pp. 131-132).

saires, contingents et *libres*, ils peuvent pourtant être *tous* nécessaires[1] sans que la beauté ou la perfection de l'univers en soient détruites.

Au cinquième argument[2] tiré de la raison, qui est que « si l'on ôte la liberté, on ôte la nature et la raison formelle du péché[3] », je réponds en niant la conséquence : la nature du péché consiste en ceci, que *l'action* commise procède de notre volonté et va à l'encontre de la *loi*[4]. En jugeant si ce qui enfreint la loi est péché ou non, un juge ne considère pas de cause plus élevée de l'action que la volonté de son auteur[5]. Or, quand j'affirme qu'une action était *nécessaire*, je ne dis pas qu'elle a été commise *contre* la volonté de son auteur, mais *avec* sa volonté, et *nécessairement*, parce que la volonté de l'homme, c'est-à-dire, toute volition ou acte de la volonté et dessein humain avait une cause *suffisante*, donc *nécessaire*, et, conséquemment, toute action *volontaire* était nécessitée[6]. Ainsi une action peut-elle être *volontaire*

1. Ms : *yet those may be all necessary*. Ed. orig. et Mlsw. : *yet they may be all necessary*.

2. Manifestement par erreur, l'édition originale et Molesworth (mais non pas Bramhall) font de ce cinquième argument le premier.

3. Bramhall a dit exactement : « S'il n'y a pas liberté de produire le péché, il n'est rien de tel au monde que le péché » (*Defence*, p. 132).

Cf. saint Augustin : la conduite de l'homme « ne serait ni péché ni bonne action, n'étant point l'œuvre de la volonté. (...) Il fallait donc que Dieu donnât à l'homme la libre volonté » (*De libero arbitrio*, II, I, 3).

4. Réponse de Bramhall : reste que la doctrine de la nécessité rend le péché bon, juste et licite en faisant découler toutes choses de la cause première, « qui est la loi et la règle de la bonté et de la justice » (*Defence*, p. 134). Ce que Hobbes réplique à cela – sa « vieille chanson » sur le péché – est d'abord impertinent à l'argument, et ne peut s'admettre eu égard à 1) sa conception « tyrannique et injuste » de la loi ; 2) sa définition de la volonté comme déterminée par des influences qui découlent de la cause première, autrement dit Dieu (p. 135).

5. Réponse de Bramhall : 1) ni un juge ni la loi civile ne sont aptes à définir le péché ; 2) l'argument de Hobbes prouve que la volonté du délinquant était libre (*Defence*, p. 135).

6. Cf. le *Short Tract*, sect. 1, concl. 11 : « Une cause suffisante est une cause nécessaire ». Concl. 12 : « Tout effet produit a eu une cause nécessaire ». Voir également les chapitres 9 et 10 du *De Corpore*.

Réponse de Bramhall : l'identification de la cause suffisante à une cause nécessaire sera discutée plus tard. On peut néanmoins observer déjà que « la liberté découle de la suffisance, et la contingence de la débilité de la cause » (*Defence*, p. 135), comme en témoigne l'exemple des monstres. « La nature n'a jamais pour intention la génération d'un monstre », et, « si toutes les causes concourent suffisamment », elle produit des créatures parfaites. C'est en raison de « l'insuffisance, ou de la débilité, ou de l'aberration contingente de certaines des causes » que, parfois, elle produit un monstre. Il est certain, par ailleurs, que la génération du monstre procède de causes suffisantes, et que, une fois le monstre engendré, il y a nécessité qu'il existe. Mais cette nécessité n'est qu'hypothétique (p. 136). La

et constituer un *péché*, et, néanmoins, être *nécessaire* ; et, parce qu'il est loisible à Dieu d'affliger les hommes en vertu d'un droit tiré de son *omnipotence*, quand même il n'y aurait nul péché, et parce que, cependant[1], l'exemple du châtiment, auprès des pécheurs volontaires, est la cause qui produit la justice et rend le péché moins fréquent, que Dieu punisse de tels pécheurs, comme je l'ai déjà dit, n'est point injuste[2]. Et voilà ma réponse aux objections de Monseigneur l'Evêque tirées de l'Ecriture et de la raison.

Où Monseigneur l'Evêque écarte certaines distinctions dont il suppose qu'on pourrait les avancer pour échapper à ses arguments

Monseigneur l'Evêque affirme qu'on pourrait peut-être lui répliquer que la *nécessité* des choses, telle qu'on en défend le principe, n'est pas une nécessité *stoïcienne*, mais une nécessité *chrétienne*, etc.[3].

seconde partie de l'argumentation rejoint la critique leibnizienne de l'assimilation posée par Hobbes de la cause déterminante et de la cause nécessaire : « on soutient : 2) que le hasard (*chance* en anglais, *casus* en latin) ne produit rien, c'est-à-dire sans cause ou raison. Fort bien, j'y consens si l'on entend parler d'un hasard réel ; car la fortune et le hasard ne sont que des apparences qui viennent de l'ignorance des causes, ou de l'abstraction qu'on en fait. 3) Que tous les événements ont leurs causes nécessaires. Mal : ils ont leurs causes déterminantes, par lesquelles on peut en rendre raison, mais ce ne sont point des causes nécessaires. Le contraire pouvait arriver, sans impliquer contradiction » (*Réflexions sur l'ouvrage que M. Hobbes a publié en anglais...*, 6).

1. Ms : *yet*. Ed. orig. et Mlsw. : *and because*. Bramhall : *and*. La concession impliquée dans le *yet* du manuscrit est parfaitement intelligible : la seconde raison invoquée à l'appui de l'idée qu'il n'y a aucune injustice dans le fait que Dieu châtie des pécheurs *et* nécessités *et* volontaires, pose une justification purement humaine et rationnelle qui est sans rapport aucun avec l'argument de l'omnipotence divine.

2. Réponse de Bramhall : 1) la question n'est pas d'examiner ce qu'il est « loisible » à Dieu de faire, mais ce qu'il fera, conformément au pacte conclu avec l'homme (« fais cela et tu vivras », Rom., X, 5) ; 2) un châtiment perdra toute valeur exemplaire s'il consiste à punir un homme pour avoir fait quelque chose qu'il lui était impossible de ne pas faire, ou à le punir, bien qu'innocent, pour qu'il en sorte un bien ; 3) s'il règne une nécessité absolue en tout, ni les exemples ni la peur du châtiment ne modifieront la destinée des individus (*Defence*, pp. 136-137).

3. Bramhall, en réalité, s'est appliqué à réfuter les arguments auxquels ont volontiers recours les « protecteurs de la nécessité » quand ils sont dans l'embarras. Sans le citer d'emblée, il a pris pour cible le plaidoyer de Juste Lipse, dans le *De constantia*, en faveur d'un *fatum* chrétien distinct du *fatum* stoïcien. Cette distinction s'appuie sur trois idées. Les stoïciens soumettent Jupiter au destin, quand les nécessitaristes chrétiens soumettent le destin à Dieu : à quoi Bramhall répond que les stoïciens laissaient plus de liberté à Jupiter vis-à-vis du destin qu'eux-mêmes à Dieu vis-à-vis de ses propres décrets. Les stoïciens croient en « un flux éternel et une connexion nécessaire des causes. » Les nécessitaristes chrétiens pensent que Dieu agit *praeter et contra naturam* (en dehors de, et contre la nature) : qu'elle ait sa

Pourtant, je n'ai jamais recouru à cette *distinction*; je ne l'ai, en vérité, jamais entendu avancer jusqu'à présent, et je ne pense pas que quiconque puisse voir dans le *stoïcisme* et le *christianisme* deux sortes de *nécessité*, bien qu'on y puisse trouver deux sortes de *doctrine*[1]. Encore n'ai-je pas tiré ma réponse aux arguments de Monseigneur de l'autorité d'aucune secte, mais de la nature des choses elles-mêmes[2].

Ici, cependant, il me faut relever certains de ses propos sur ce sujet, car ils vont à l'encontre de sa propre doctrine. « Là où toutes les causes », déclare-t-il, « jointes ensemble et subordonnées l'une à l'autre, font une cause totale unique, si une seule, tout particulièrement la première dans la série ou la hiérarchie complète des causes, est nécessaire, elle détermine les autres et, sans aucun doute, rend l'effet

source en Dieu ou dans la connexion des causes, la nécessité reste la même, selon Bramhall. Enfin, les stoïciens ôtent la liberté et la contingence, à la différence des nécessitaristes chrétiens : il ne s'agit, dit Bramhall, que d'une liberté théorique, et d'une ombre de contingence (*Defence*, pp. 137-138). Voir, au livre I du *De constantia*, les chapitres 18, 19 et 20. On peut relever que Calvin s'était également défendu de reprendre à son compte la doctrine stoïcienne, écrivant précisément : « Quant à nous (...), nous ne recevons pas ce vocable dont usoient les Stoïques, à sçavoir : *Fatum*. (...) Car nous ne songeons pas une nécessité, laquelle soit contenue en nature pour une conjonction perpétuelle de toutes choses, comme faisoient les Stoïques. Mais nous constituons Dieu maistre et modérateur de toutes choses ; lequel nous disons dez le commencement avoir, selon sa sagesse, déterminé ce qu'il devoit faire et maintenant exécuter selon sa puissance tout ce qu'il a délibéré » (*Institution de la religion chrétienne*, VIII ; *op. cit.*, t. III, pp. 110-111).

1. Réponse de Bramhall : 1) on y peut bien trouver, en effet, deux doctrines ; 2) si Hobbes s'offusque de l'expression *fatum christianum*, il n'a qu'à la remplacer par celle de *fatum verum* qu'utilise Lipse quand il distingue quatre sortes de destin : le destin « mathématique » ou astrologique ; le destin « naturel » (il s'agit en fait, précise Lipse, de l'aristotélisme) ; le destin stoïcien, ou « violent » ; le destin « vrai » et « pieux », défini comme « une série ou un ordre de causes dépendant du conseil divin » (*Defence*, p. 142 ; *De constantia*, I, 18-19).

Sur ce dernier point, Bramhall déforme le propos de Lipse. Celui-ci prête la définition citée à Pic de la Mirandole et propose la sienne propre, formulée « de manière plus obscure mais plus subtile » : « le décret immobile de la Providence, inhérent aux choses mobiles, qui place fermement chaque chose dans son ordre, son lieu, son temps. » (*De constantia*, I, 19).

2. Réponse de Bramhall : « mieux vaut être le disciple d'une secte ancienne que le chef de bande (*ringleader*) d'une nouvelle » (*Defence*, p. 143). Cette nouvelle secte est-elle, dans l'esprit de Bramhall, celle des stoïciens chrétiens ? On peut le supposer. En tout cas, c'est Hobbes qui introduit dans le débat le mot « secte », qui est précisément celui dont se sert Juste Lipse pour désigner les stoïciens antiques, tout en avouant l'estime et l'affection qu'ils lui inspirent : « *non enim dissimulo in pretio et amore mihi ea secta* » (*De constantia*, I, 18).

nécessaire[1] ». De fait, ce que j'appelle la cause *nécessaire* de tout effet consiste en la *conjonction* de toutes les causes subordonnées à la première en une cause totale unique. « Si l'une de celles-ci », affirme-t-il, « en particulier la première, produit son effet nécessairement, alors, toutes les autres sont déterminées et l'effet est également nécessaire[2] ». Or, il est évident que la cause première est une cause nécessaire de tous les effets qui en résultent immédiatement, d'où il suit, d'après la raison avancée par Monseigneur lui-même, que tous les effets sont nécessaires[3].

Ce n'est pas à moi, non plus, que revient cette distinction entre ce qui est nécessaire en vertu de la *cause première* et ce qui est nécessaire

1. Il est important de préciser – ce que ne fait pas Hobbes, prenant délibérément le risque que le lecteur attribue à l'évêque des conceptions qui ne sont pas les siennes – que le propos de Bramhall s'insérait dans une réfutation de la seconde série d'arguments avancée par les stoïciens chrétiens. Celle-ci s'articule autour de la distinction entre la cause première, à l'égard de laquelle « toutes choses sont nécessaires », et les causes secondes, à l'égard desquelles « bien des choses sont libres » (*Defence*, pp. 138-139). Objections de Bramhall : 1) *si* l'on croit à la nécessité, il faut admettre que « là où toutes les causes jointes ensemble et subordonnées l'une à l'autre... » ; en effet, « la nécessité ou la liberté ne doivent pas s'apprécier à partir d'une seule cause, mais de toutes les causes jointes ensemble » (p. 139) ; 2) *si* les causes secondes sont prédéterminées par la cause première, alors « l'effet est nécessaire, même à l'égard des causes secondes » (*ibid.*).

C'est cette dernière objection qui est, semble-t-il, rappelée (et résumée) par Hobbes à la fin du paragraphe.

De fait, Juste Lipse affirme que le *fatum* dont il se réclame agit « nécessairement dans les causes secondes nécessaires, naturellement dans les naturelles, volontairement dans les volontaires, de manière contingente dans les contingentes » (*De constantia*, I, 19). En cela, comme l'a suggéré sa définition, le *fatum* se distingue de la Providence, laquelle est une « puissance en Dieu » de voir, de connaître, de gouverner toutes choses (*ibid.*).

2. La proposition « et l'effet est également nécessaire », qui figure dans le Ms et Bramhall, est omise dans l'édition originale et Molesworth.

3. Réponse de Bramhall : Hobbes lui prête des conceptions qu'il ne partage aucunement. Il est faux de soutenir que « la cause première est une cause nécessaire de tous les effets ». Ce que Dieu veut en dehors de lui-même, « il le veut librement, non pas nécessairement ». La cause qui agit nécessairement exerce tout l'effet qui est en sa puissance. Or, il est évident que Dieu ne fait pas tout ce qu'il est en sa puissance de faire. Il pourrait faire vivre Hobbes aussi vieux que Mathusalem : il n'est ni nécessaire ni probable qu'il en décidera ainsi (*Defence*, p. 144).

Cf. saint Anselme : bien qu'il soit « nécessaire que soit tout ce que Dieu veut », « il n'est pas nécessaire que Dieu veuille ce qu'il veut » (*Sur l'accord de la prescience, de la prédestination et de la grâce de Dieu avec le libre choix*, I, 3 ; trad. Michel Corbin, Paris, Cerf, 1988, p. 169). Cf. également saint Thomas : « comme Dieu veut nécessairement sa propre bonté, mais ne veut pas nécessairement le reste, il est doué de libre arbitre à l'égard de tout ce qu'il ne veut pas nécessairement » (*Somme*, 1a, qu. 19, art. 10).

en vertu des *causes secondes* : elle implique, comme le remarque bien Monseigneur, une contradiction. J'admets, en revanche, la distinction, à propos de ce qui est *libre*, entre « libre à l'égard de la contrainte » et « libre à l'égard de la nécessitation »[1] ; car être « libre de contrainte », c'est faire une chose telle que la *terreur* ne soit pas la cause de la *volonté* que l'on a de la faire. On dit, en effet, qu'un homme est contraint uniquement quand la crainte lui fait vouloir une chose : par exemple, jeter volontairement ce qu'il possède à la mer pour sauver sa vie, ou bien se soumettre à son ennemi par crainte d'être tué. Ainsi, tous les hommes qui font quoi que ce soit inspirés par *amour*, *vengeance* ou *désir charnel* sont « libres à l'égard de la contrainte », et pourtant, leurs actions peuvent être aussi nécessaires que celles que[2] l'on accomplit par contrainte, car d'autres passions agissent avec autant de force que la *crainte*. Mais « libre à l'égard de la nécessitation », j'affirme que personne ne peut l'être, et c'est cela que Monseigneur a entrepris de réfuter[3]. Cette[4] *distinction*, dit-il, est habituellement *corroborée* par deux raisons (mais, pour ma part, je ne les invoque pas).

1. Bramhall poursuivait sa réfutation des arguments avancés par les nécessitaristes modernes. Dans le passage auquel Hobbes se réfère, il examinait la distinction entre liberté à l'égard de la contrainte et liberté à l'égard de la nécessitation, fondée sur ces deux raisons : que la nécessité hypothétique peut coexister avec la liberté ; que Dieu et les bons anges font le bien nécessairement tout en étant plus libres que les hommes. A la première raison il objectait que si la supposition n'est pas en la puissance de l'agent et qu'il existe une cause antécédente extérieure qui nécessite l'effet, on ne saurait parler de liberté. Quant à la seconde, il précisait à nouveau que Dieu et les bons anges sont plus libres que les hommes « intensivement par le degré de liberté, mais non pas extensivement par la latitude de l'objet », ou encore, « selon une liberté d'exercice, mais non pas de spécification » (*Defence*, pp. 144-145).

Hobbes commente ce passage de Bramhall aux paragraphes suivants.

2. Ms & Bram : *which*. Ed. orig. et Mlsw. : *that*.

3. Réponse de Bramhall : 1) Hobbes a tort d'affirmer que les actions inspirées par la crainte sont des actions contraignantes. Elles peuvent être non seulement volontaires, mais libres : dans l'exemple du navire pris dans une tempête, la conduite mentionnée par Hobbes est librement choisie (*Defence*, pp. 149-150). 2) Il est faux qu'un homme soit contraint uniquement quand la crainte lui fait vouloir une action (« comme si la force ne l'emportait pas plus en un homme que la crainte »). Il faut distinguer entre un usage « impropre » du mot « contraint » (quand un homme est poussé par des menaces à faire ce qu'il ne ferait pas en l'absence de ces menaces) et un usage approprié (quand on agit contre son inclination, la volonté résistant jusqu'à la limite de ses capacités à la cause extérieure qui s'impose à elle : ainsi dans le cas d'un viol ou d'un chrétien conduit par la violence dans le temple de l'idole) (pp. 150-151). La question n'est pas de savoir si toutes les actions d'un homme sont libres, mais si elles le sont « ordinairement », c'est-à-dire dans tous les cas où il faut délibérer et, par conséquent, élire (pp. 151-152).

4. Ici, dans l'édition originale et Molesworth uniquement, un alinéa.

La première, selon lui, est que tous les théologiens accordent qu'une *nécessité hypothétique*, ou nécessité de supposition, peut coexister avec la *liberté*. Afin que l'on comprenne ce point, je fournirai un exemple de *nécessité hypothétique*. Si *je vivrai, je me nourrirai :* voilà une *nécessité hypothétique*. C'est bien une proposition nécessaire : autrement dit, il est nécessaire que cette proposition soit vraie à chaque fois qu'on la formule. Mais il n'y va pas de la nécessité de la chose : ainsi, il n'est pas nécessaire que l'on vive, ni que l'on se nourrisse[1]. Je n'ai pas accoutumé de *corroborer* mes distinctions à l'aide de telles raisons. Que Monseigneur les réfute comme il l'entend, je m'en satisfais. Mais je souhaiterais qu'il observât par là comment on peut obscurcir et faire ressembler à du *savoir profond* une chose claire et aisée, en usant gravement d'expressions comme « nécessité hypothétique », « nécessité de supposition », et autres termes scolastiques du même genre[2].

La seconde raison qui pourrait confirmer la distinction entre « libre à l'égard de la contrainte » et « libre à l'égard de la nécessitation » est, dit-il, que Dieu et les bons anges font le bien nécessairement et sont, cependant, plus libres que nous. Bien que je n'aie nul besoin de cette raison, je la juge néanmoins fondée, pour autant que Dieu et les bons anges font le bien nécessairement tout en étant libres ; mais, parce que ni dans les articles de notre foi, ni dans les commandements de notre Eglise[3], je ne vois fixé de quelle façon il me faut concevoir que

1. Ms et Bram. : *that the man shall live, nor that the man shall eat*. Ed. orig. de Mls W : *that the man should live, nor that the man should eat.*

2. Peut-être Hobbes parle-t-il de « termes scolastiques » en pensant à saint Thomas (voir *Somme*, 1a, qu. 19, art. 3, où sont définies les nécessités hypothétique et absolue). Son attaque sur ce point (comme sur d'autres) fait écho à celle de Luther, qui écrit : « les Sophistes (...) ont dû reconnaître que tout arrive nécessairement ; mais (comme ils disent) *necessitate consequentiae*, non *necessitate consequentis*, c'est-à-dire en vertu d'une nécessité conditionnelle, non d'une nécessité absolue. Ils ont ainsi tourné en dérision non seulement une question grave, mais bien davantage encore, eux-mêmes. Car leur subtile distinction repose sur le néant » (*Traité du serf arbitre, op. cit.*, p. 52).

Réponse de Bramhall : Hobbes injurie sans raison les scolastiques. La nécessité de supposition elle-même doit faire l'objet d'une distinction. Si la chose supposée est en la puissance de l'agent, on aura affaire à un acte libre : le vœu de chasteté d'un prêtre catholique est nécessaire eu égard à sa condition, mais libre puisque cet homme pouvait ne pas devenir prêtre. Si la chose supposée échappe à la puissance de l'agent, la liberté disparaît : un homme qui s'enfuit à la vue d'un chat en raison de son antipathie pour cette espèce animale le fait nécessairement et sans aucune liberté d'agir autrement, car son antipathie ne dépend pas de lui (*Defence*, p. 152).

3. Allusion aux 39 Articles de l'Eglise d'Angleterre, adoptés en 1563, et au Livre des prières publiques, adopté en 1559. Ces deux documents fondamentaux contiennent l'exposé de la doctrine et de la liturgie anglicanes. Le second a subi de légères modifications en 1604 et en 1662.

Dieu et les bons anges agissent par nécessité, ou en quel sens ils agissent *librement*, je suspends mon jugement sur ce point et me satisfais qu'il y ait une « liberté à l'égard de la contrainte » et néanmoins aucune « liberté à l'égard de la nécessitation », comme il a été prouvé, en ce qu'on peut être nécessité à quelque action sans menaces et sans crainte du danger. Mais comment Monseigneur l'Evêque peut éviter la coexistence de la liberté et de la nécessité, en supposant que Dieu et les bons anges sont plus libres que les hommes tout en faisant le bien nécessairement, il nous faut examiner cela : « Je professe », dit-il, « que Dieu et les bons anges sont plus libres que nous, savoir, intensivement par le degré de liberté, non pas extensivement par la latitude de l'objet; selon une liberté d'exercice, non pas de spécification ».

A nouveau, nous trouvons ici deux distinctions qui n'en sont pas, mais qui y ressemblent grâce à des expressions inventées par je ne sais qui pour couvrir son ignorance et aveugler l'entendement du lecteur; car on ne peut concevoir qu'il y ait une liberté plus grande, pour quelqu'un, que de faire ce qu'il veut. Une chaleur peut être plus intense qu'une autre, mais non pas une liberté[1]; celui qui peut faire ce qu'il veut a toute la liberté possible, et celui qui ne le peut pas n'en a aucune[2]. L'autre point est que la liberté, comme l'appellent les Ecoles selon Monseigneur, « d'exercice », qui est, ainsi que je l'ai déjà dit, une liberté de faire ou de ne point faire, ne peut aller sans une liberté dite par les mêmes « de spécification », c'est-à-dire, une liberté de faire ou de ne pas faire ceci ou cela en particulier. Comment concevoir, en effet, qu'on ait la liberté de faire quoi que ce soit sans avoir la liberté de faire ceci ou cela, ou quelque chose en particulier? Si un homme se voit interdire, pendant Carême, de manger, tour à tour, chaque espèce de viande connue, comment pourrait-on dire qu'il a la liberté de manger de la viande, plus que celui à qui aucune licence n'est reconnue?[3] Ainsi peut-on constater, à nouveau, la vanité des distinctions employées

1. Réponse de Bramhall : « de même qu'il y a des degrés dans l'entendement, il y en a dans la liberté ». Ayant l'entendement « plus clair que nous », et ne connaissant pas les obstacles des passions, les bons anges « ont plus d'usage de la liberté que nous » (*Defence*, pp. 154-155).

2. Réponse de Bramhall : ce que Hobbes appelle liberté est de l'omnipotence. On peut être libre sans, pour autant, pouvoir faire tout ce qu'on veut (*Defence*, p. 155).

3. Réponse de Bramhall : Hobbes se méprend sur le sens des notions utilisées. Il confond la liberté de contradiction (faire ou ne pas faire tel bien donné, ou tel mal donné) avec la liberté de contrariété ou de spécification, qui porte sur des objets contraires ou divers (pouvoir choisir entre faire ce bien et faire ce mal) (*Defence*, pp. 155-156).

dans les Ecoles, et je ne m'étonne pas que de les imposer, par l'autorité de *docteurs* de l'Eglise, ait été la cause de si grands efforts pour les rejeter, fût-ce par la sédition et de néfastes conduites[1] ; car rien n'est plus propre à engendrer la haine que de tyranniser la raison et l'entendement des hommes, singulièrement quand on le fait, non pas d'après l'Ecriture, mais en simulant le savoir et un jugement supérieur à celui d'autrui[2].

Monseigneur l'Evêque avance ensuite deux arguments contre la distinction entre être « libre à l'égard de la contrainte » et être « libre à l'égard de la nécessitation ». Le[3] premier est que l'élection s'oppose non seulement à la *coaction* ou *contrainte*, mais aussi à la *nécessitation*, ou détermination à l'unique possible. Voilà ce qu'il devait prouver dès le début, et il ne produit aucun argument nouveau pour fournir cette preuve. Quant à ceux qu'il a fait valoir antérieurement, j'y ai déjà répondu, et je veux, ici, nier une fois encore que l'élection s'oppose à la contrainte ou la nécessitation. Lorsque, en effet, un homme est contraint, par exemple, de se soumettre à un ennemi à moins de mourir, il lui reste une élection, et la possibilité de délibérer pour savoir laquelle des deux décisions lui sera la plus supportable[4] ; et celui que l'on conduit par force en prison conserve une élection, et peut

1. Allusion manifeste à la révolution qui a éclaté en Angleterre en 1640. C'est une thèse constante chez Hobbes que l'une des causes principales de cet événement a résidé dans les âpres et vaines disputes entre théologiens. Dans le *Behemoth* (second dialogue), Hobbes mentionnera tout particulièrement les controverses relatives au libre arbitre.

2. Réponse de Bramhall : alors qu'il refuse toute liberté aux autres, Hobbes s'arroge celle de censurer et de réduire au silence logiciens, philosophes, astronomes, mathématiciens et théologiens, dont le langage lui paraît « obscur » pour cette simple raison qu'il lui déplaît (*Defence*, pp. 156-157). Ce ne sont pas les théologiens scolastiques mais « les innovateurs et les orateurs séditieux » qui ont causé les troubles que connaît l'Europe (p. 157). Hobbes, par surcroît, oublie ce qu'il a écrit dans le *De Cive* : que c'est une opinion séditieuse qu'il appartient à chacun de juger du bien et du mal (II, XII, 1) ; que, dans les questions de la foi, les magistrats civils doivent consulter les docteurs de l'Eglise, qui ont reçu la bénédiction de Dieu par l'imposition des mains et auxquels le Christ a promis « l'infaillibilité » (II, XVII, 27) (p. 158).

3. Ici, dans l'édition originale et Molesworth, un alinéa.

4. Réponse de Bramhall : on a déjà pu voir que ce que Hobbes appelle contrainte n'en est pas. L'homme qui se soumet pour avoir la vie sauve se livre à une feinte – auquel cas, il n'a pas la volonté de se soumettre –, ou bien il agit sincèrement – auquel cas sa volonté est changée. De telles actions sont dites mixtes, parce qu'en partie volontaires et en partie involontaires. Les conditions en sont imposées et relèvent de la contrainte. Le remède choisi procède de la volonté (*Defence*, p. 163). Voir p. 60, n. 1-3, pour les références aux textes d'Aristote et de Saint Thomas qui servent d'arrière-plan aux arguments de Bramhall.

délibérer pour résoudre s'il faudra le tirer et le traîner sur le sol, ou bien s'il utilisera ses pieds[1]. De même, lorsqu'il n'y a nulle *contrainte*, la force que possède la *tentation* de commettre une mauvaise action étant plus grande que les motifs de s'en *abstenir*, un homme se trouve nécessairement déterminé à la commettre[2]; pourtant, tandis que les motifs d'agir et les motifs de ne pas agir exercent alternativement leur influence sur lui, il délibère et, par conséquent, il *élit* la voie dans laquelle il s'engagera[3]. Mais, d'habitude, quand nous voyons et connaissons la force qui nous pousse, nous reconnaissons la *nécessité*, alors que, quand nous ne voyons ni ne remarquons cette force qui nous pousse, nous pensons qu'il n'y en a pas et que ce ne sont pas des *causes*, mais la *liberté* qui produit l'action[4]. De là vient qu'on s'imagine qu'il ne choisit pas telle ou telle voie, celui qui la choisit par nécessité; mais on pourrait aussi bien dire que le feu ne brûle pas, parce qu'il brûle par nécessité[5].

Le second argument n'en est pas tellement un qu'une distinction destinée à montrer en quel sens on peut dire que des actions *volontaires* sont rendues *nécessaires*, et en quel sens elles ne le sont pas. Ainsi Monseigneur l'Evêque avance-t-il, appuyé par l'autorité des Ecoles, et

1. Réponse de Bramhall : si l'on traîne cet homme de force, il n'est pas libre ; si on lui laisse la possibilité de marcher, il n'est pas forcé (*Defence*, p. 164).

2. Réponse de Bramhall : céder à la tentation peut être le résultat d'une « habitude vicieuse » ou d'une « passion désordonnée » librement contractée, auquel cas aucune nécessité ne s'est exercée (*Defence*, p. 166).

3. Réponse de Bramhall : Hobbes parle des motifs d'agir ou de ne pas agir qui déterminent quelqu'un « comme si un homme raisonnable n'était rien de plus qu'une balle de tennis que se renverraient les raquettes des causes secondes ». Ces motifs sont des « discours façonnés par l'entendement et librement mus par la volonté ». Dire qu'ils déterminent la volonté, c'est dire que l'agent se détermine lui-même (*Defence*, p. 167).

4. Réponse de Bramhall : c'est l'inverse qui est vrai. « Plus nous considérons, plus clairement nous comprenons et plus grande est la liberté, et plus nous connaissons notre propre liberté » (*Defence*, p. 167).

Cf. Descartes : « si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire ; et ainsi je serais entièrement libre, sans jamais être indifférent » (*Méditation quatrième*).

Cf. également Leibniz : « C'est une heureuse nécessité qui oblige le sage à bien faire, au lieu que l'indifférence par rapport au bien et au mal serait la marque d'un défaut de bonté ou de sagesse » (*Essais de Théodicée*, II, 175).

5. Réponse de Bramhall : que le feu brûle n'est pas une action aussi nécessaire que l'imagine Hobbes. Deux choses sont requises pour faire qu'un tel effet soit nécessaire : qu'il soit produit par une cause nécessaire (le feu en est une) ; qu'il soit produit nécessairement – cela peut n'être pas le cas, si le déclenchement du feu a été un acte libre (*Defence*, p. 169).

pensant clouer le bec à tout adversaire, qu'il y a un acte double de la *volonté*. L'un, dit-il, est l'*actus imperatus*, acte accompli sur l'ordre de la volonté par quelque faculté inférieure de l'âme, comme d'ouvrir ou de fermer les yeux, et celui-là peut résulter d'une contrainte. L'autre, dit-il, est l'*actus elicitus*, acte résultant d'un attrait ou d'une pression exercés sur la volonté, comme de *vouloir*, *choisir*, ou *élire* ; et celui-là ne peut résulter d'une contrainte[1]. En cela, pour ne rien dire du langage métaphorique qui attribue commandement et sujétion aux facultés de l'âme, comme si elles formaient par elles-mêmes une république ou une famille et pouvaient se parler l'une à l'autre, ce qui est tout à fait impropre quand on cherche à établir la vérité d'une question[2], on peut observer, en premier lieu, que contraindre à un acte *volontaire* n'est rien d'autre que le vouloir ; car il revient au même de dire : « ma volonté ordonne que je ferme les yeux » (ou bien de faire toute autre action), et : « j'ai la volonté de fermer les yeux ». C'est pourquoi cet *actus imperatus* eût pu, ici, aussi aisément, être appelé dans notre langue une *action volontaire*, n'était qu'on avait inventé cette expression sans comprendre ce qu'elle signifait[3]. En[4] second lieu, on peut relever que l'*actus elicitus* est illustré par les mots *vouloir, élire, choisir*, qui ont le même sens, si bien que vouloir devient ici un acte de la volonté. De fait, de même que la volonté est une faculté ou une puissance de l'âme humaine, de même, vouloir est un acte accompli par celle-ci en vertu de cette puissance ; mais, de même qu'il est absurde de dire que danser est un acte résultant de l'attrait ou de la pression

1. Ce développement de Bramhall (lequel s'y réclamait de « l'Ecole ») était à peu de choses près une citation de ce passage de saint Thomas : « la volonté comporte deux actes : l'un qui procède immédiatement d'elle, étant comme (élicié) par cette faculté *(velut ab ipsa elicitus)*, le vouloir ; l'autre qu'elle commande *(a voluntate imperatus)* et qui suppose la médiation d'une autre puissance, par exemple marcher et parler qui sont des actes que la volonté commande et qui sont exécutés par l'intermédiaire de la puissance motrice. S'il s'agit des actes commandés (ou impérés) la volonté peut souffrir violence ; les membres extérieurs, en effet, peuvent être contraints par force en sorte qu'ils ne puissent exécuter ses ordres. Mais dans son acte propre (ou élicié), la volonté ne peut être affectée par aucune violence » (*Somme*, 1a - 2ae, qu. 6, art. 4).

2. Réponse de Bramhall : « Quelles objections triviales et grammaticales que celles-ci qui prétendent aller contre le courant universel des théologiens et des philosophes ! » (*Defence*, p. 170).

3. Réponse de Bramhall : l'expression anglaise eût été moins juste. Une action qui a son origine dans la volonté, « immédiatement ou médiatement », est une action volontaire. Pour autant, elle ne constitue pas à proprement parler un « acte de la volonté » : elle est un acte de la raison, des sens ou des membres sur lesquels s'exerce la « puissance de la volonté » (*Defence*, p. 173).

4. Ici, dans l'édition originale et Molesworth uniquement, un alinéa.

exercés loyalement[1] sur la capacité de danser, de même, il l'est tout autant de dire que vouloir est un acte résultant de l'attrait ou de la pression exercés sur la puissance de vouloir, laquelle est communément appelée la volonté[2]. Quoi qu'il en soit, le résumé de la distinction de Monseigneur l'Evêque est qu'un acte *volontaire* peut être accompli sous la *contrainte*[3], c'est-à-dire, par des moyens déloyaux[4], mais que vouloir cet acte ou tout autre ne peut avoir lieu que par l'effet de l'*attrait*, ou par des moyens loyaux. Or, attendu que moyens loyaux, attraits et incitations produisent l'action qu'ils produisent aussi *nécessairement* que moyens déloyaux et menaces, il s'ensuit que *vouloir* peut être rendu aussi nécessaire que tout ce qui est fait sous la contrainte ; si bien que cette distinction[5] entre l'*actus imperatus* et l'*actus elicitus* n'est que mots, et d'aucun effet contre la nécessité[6].

Monseigneur l'Evêque, dans le reste de son discours, évalue les opinions que soutiennent les hommes de certaines professions touchant les causes en quoi consiste, selon eux, la nécessité des choses. D'abord, dit-il, l'*astrologue* fait dériver sa nécessité des *étoiles* ; secondement, le

1. *by fair means.*

2. Réponse de Bramhall : l'objection de Hobbes est plus impropre que les termes dont il dénonce l'impropriété. C'est d'« élicitation » qu'il s'agit. Le sens n'en est pas celui d'attrait équivoque qu'il lui prête. Par ce terme, l'Ecole entend que la puissance de la volonté se « déduit » en acte, en conséquence de l'appétabilité de l'objet ou de la fin. La volonté est « attirée » (*is drawn, elicitur*) vers l'objet ou la fin par un « mouvement métaphorique », comme on dirait qu'un berger « attire » son troupeau par la vue d'un vert rameau. Par ailleurs, on ne sait ce qu'il faut comprendre par la « capacité de danser » dont parle Hobbes : la faculté locomotrice seulement, l'art ou l'habitude de danser, ou les deux à la fois. Enfin, Hobbes confond les termes entre eux, comme « vouloir » et « élire » qu'il dit être synonymes, alors que le premier regarde à la fin et le second aux moyens (*Defence*, pp. 172-173).

Sur ce dernier point encore, cf. saint Thomas : « Il n'y a d'acte de la volonté que de la fin ou des moyens. Par rapport à la fin, cet acte est nommé vouloir ou jouissance (*vel voluntas vel fruitio*) et à l'égard des moyens choix (*electio*) » (*Somme*, 1a-2ae, qu.12, art.1).

3. Ms & Bram. : *on compulsion.* Ed. orig. & Mlsw : *by compulsion.*

4. *by foul means.*

5. Ms, Bram., éd. orig. : *so that the distinction.* Mlsw. : *so that distinction.*

6. Réponse de Bramhall : 1) aucun acte accompli sous la contrainte ne peut être considéré comme volontaire ; 2) les « actes de terreur » (ceux auxquels poussent les « moyens déloyaux ») sont parfois et même souvent compatibles avec une vraie liberté ; 3) les actions inspirées par la douceur et la persuasion (les « moyens loyaux ») ne sont pas des actions libres quand elles ne sont pas délibérées (tel est le cas avec les enfants) ; 4) ni les désirs ni les craintes ne nécessitent absolument la volonté (*Defence*, p. 174).

médecin l'attribue à la *température* du corps[1]. Pour ma part, je ne suis pas de leur opinion, parce que ni les étoiles à elles seules, ni la température du patient par soi-même ne peuvent produire aucun effet sans le concours de tous les autres agents[2]. Il n'est, en effet, guère d'action, si fortuite semble-t-elle, qui ne concoure à causer tout ce qui est *in rerum natura*, point sur lequel je n'insisterai pas ici parce que c'est un grand paradoxe et qu'il découle de bien des spéculations antérieures[3].

Troisièmement[4]. Monseigneur s'en prend à l'opinion de ceux qui déclarent que des *objets externes* présentés à des hommes ayant tel ou tel tempérament rendent leurs actions *nécessaires*, et il affirme que le pouvoir que possèdent sur nous de tels objets[5] procède de notre faute[6]. Mais ce propos ne sert de rien, si cette faute que nous commettons procède de causes qui ne sont pas en notre puissance, et, par conséquent, l'opinion attaquée reste peut-être vraie en dépit de l'objection[7].

Il dit encore que la *prière*, *le jeûne*, etc. peuvent modifier nos *habitudes* : cela est vrai, mais quand ces pratiques obtiennent un tel résultat, elles sont *causes* de l'habitude *contraire*, qu'elles rendent aussi *nécessaire* que l'avait été l'habitude antérieure s'il n'y avait pas eu

1. Bramhall précisait que, à son avis, les étoiles et la température ne pouvaient au plus qu'« incliner », mais non pas nécessiter (*Defence*, p. 175).

2. Réponse de Bramhall : il n'y a donc pas de désaccord sur ce point entre nous (*Defence*, p. 176).

3. Réponse de Bramhall : « J'aimerais savoir comment Prester John, ou bien le Grand Mogol, ou bien le roi de Chine, ou bien l'un quelconque de leurs si nombreux millions de sujets, concourent à l'acte par lequel je rédige cette réplique. Si ce n'est pas le cas, j'espère que parmi ses autres spéculations, il nous indiquera quelques restrictions. Il serait malaisé de rendre tous les nègres complices de tous les meurtres commis en Europe » (*Defence*, pp. 176-177).

Leibniz se montrera plus proche de Hobbes sur ce point lorsqu'il écrira : « l'univers, quel qu'il puisse être, est tout d'une pièce, comme un océan ; le moindre mouvement y étend son effet à quelque distance que ce soit, quoique cet effet devienne moins sensible à proportion de la distance » (*Essais de Théodicée*, I, 9).

4. Ni l'édition originale ni Molesworth n'observent d'alinéa ici.

5. Ms. Bram., éd. orig. : *object*. Mlsw : *objections*. On ne s'explique pas autrement que par une faute de lecture ou d'impression la leçon de Molesworth.

6. Bramhall a expliqué que ce pouvoir résulte des « habitudes vicieuses que nous avons contractées » (*Defence*, p. 177).

7. Réponse de Bramhall : si une faute que nous commettons procède de causes qui ne sont pas en notre puissance, elle n'est pas notre faute (*Defence*, p. 180).

prière, jeûne, etc.[1]. Par surcroît, nous ne sommes portés ou disposés à la prière ou à toute autre action que par des objets extérieurs, tels qu'une compagnie pieuse, de saints prédicateurs, ou quelque chose d'équivalent[2].

Quatrièmement[3], il affirme qu'un esprit résolu ne se laisse pas aisément surprendre, comme le montre l'exemple de l'esprit d'Ulysse, lequel fut seul à ne pas verser de larmes quand les autres pleuraient[4]; et celui du philosophe qui s'abstint de donner des coups, parce qu'il se sentait en colère[5]; et celui de l'homme qui jeta son eau lorsqu'il eut soif, et autres histoires semblables. J'admets que ces choses aient eu, ou aient pu avoir lieu, et elles prouvent uniquement qu'il n'était pas nécessaire qu'Ulysse, alors, pleurât, ni que ce philosophe donnât des coups, ni que cet homme bût; mais il n'est nullement prouvé par là qu'il n'était pas nécessaire qu'Ulysse s'abstînt, comme il le fit, de pleurer, ou que le philosophe s'abstînt, comme il le fit, de donner des coups, ou que l'autre homme se retînt de boire, et c'est pourtant ce que Monseigneur l'Evêque eût dû prouver[6]. Enfin, il déclare que les *dispositions* des objets peuvent bien être *dangereuses* pour la *liberté*, mais qu'elles ne

1. Réponse de Bramhall : par là, Hobbes révèle que ce qu'il appelle une « nécessité » n'est qu'une propension. Une habitude proprement « nécessaire » ne se laisserait pas ainsi modifier (*Defence*, p. 180).

2. Réponse de Bramhall : Hobbes se trompe doublement. Il fait des prédicateurs et de la compagnie des « objets extérieurs », quand il s'agit d'agents extérieurs. Il affirme que la volonté n'est mue que par des objets extérieurs, alors qu'elle l'est par elle-même, par l'entendement, par les passions des sens, par les anges, par les hommes, par les habitudes infuses par Dieu (*Defence*, pp. 180-181).

3. Seul le Ms observe un alinéa ici.

4. Bramhall s'est référé à l'épisode du retour clandestin d'Ulysse à Ithaque. Déguisé en étranger, le héros raconte à Pénélope, qui ne l'a pas reconnu, une rencontre avec Ulysse qui a eu lieu en Crète à la veille de la guerre de Troie. Pénélope éclate alors en sanglots (elle est en fait la seule à pleurer dans cette scène). Le poème dit : « tant de menteries, comme il savait donner l'apparence du vrai ! Pénélope écoutait, et larmes de couler, et visage de fondre (...). Le cœur plein de pitié, Ulysse contemplait la douleur de sa femme ; mais, sans un tremblement des cils, ses yeux semblaient de la corne ou du fer : pour sa ruse, il fallait qu'il lui cachât ses larmes » (*Odyssée*, XIX, vers 204-212, trad. Victor Bérard, Paris, A. Colin, 1960).

5. Anecdote empruntée à Diogène Laërce. Platon dit un jour à un esclave : « Tu recevrais le fouet si je n'étais aussi en colère » (*Vies et opinions des philosophes*, III, 39).

6. Réponse de Bramhall : si fait, ces exemples prouvent que la volonté rationnelle peut, à la fois, « repousser les objets les plus désirables et maîtriser les passions les plus indociles », ce que Hobbes n'a pas réfuté (*Defence*, p. 181).

peuvent être *destructrices* pour elle[1]. A cela, je réponds que c'est impossible : la *liberté*, en effet, ne connaît aucun autre danger que d'être perdue, et si l'on ne peut la perdre, comme il l'admet, il m'est permis d'en conclure qu'elle ne peut jamais être en danger[2].

La quatrième opinion que rejette Monseigneur est celle que défendent certains, pour qui la volonté suit nécessairement la dernière injonction de l'entendement ; mais il semble qu'il comprenne ce principe en un autre sens[3] que moi, car il s'exprime comme si ceux qui le professent supposaient que les hommes doivent supputer les conséquences de chacune de leurs actions, grandes et petites, jusqu'au plus petit grain de sable, chose qu'il estime, avec raison, erronée[4]. Ce que, pour ma part, je comprends de la signification de ce principe est que la *volonté* suit le *dernier jugement* ou opinion qui précède immédiatement *l'action*, et qui touche le point de savoir s'il est bon ou non d'accomplir cette action, qu'elle ait été soupesée longuement auparavant ou pas du tout, et c'est cela, à mon avis, qu'entendent les défenseurs de cette doctrine. Ainsi, par exemple, lorsqu'un homme donne un coup, la volonté de frapper qui est la sienne suit nécessairement cette pensée qu'il a eue[5] des conséquences de son coup[6], immédiatement avant de lever la main. Or, comprise en ce sens, la dernière injonction de l'entendement rend bien l'action *nécessaire*, quoique point comme la cause entière, mais comme la cause dernière, tout de même que la dernière goutte fait nécessairement déborder le vase, quand tant d'eau y avait été versée que l'addition de cette seule goutte suffisait à causer le débordement[7].

1. Bramhall a dit, précisément, que « les objets extérieurs n'imposent pas de nécessité morale, et moins encore physique », et que, de ce fait, ils ne peuvent détruire la « vraie liberté », bien que dangereux pour celle-ci (*Defence*, p. 178).

2. Réponse de Bramhall : 1) qu'on abuse de la liberté est un plus grand danger que de la perdre ; 2) il arrive que des « habitudes vicieuses » affaiblissent et diminuent la liberté ; 3) un particulier peut perdre complètement l'exercice de la liberté (*Defence*, p. 181).

3. Ms : *otherwise*. Ed. orig. & Mlsw. : *in another sense*.

4. Bramhall s'est appuyé sur cette considération, ainsi que sur divers exemples que Hobbes reprendra un peu plus loin, pour affirmer que la doctrine de la dernière injonction de l'entendement signifie « une prostitution de la raison à des observations mesquines » (*Defence*, p. 183).

5. Ms : *that thought which he had*. Ed. orig. & Mlsw. : *that thought he had*.

6. Ms : *blow*. Ed. orig. & Mlsw. : *stroke*.

7. Réponse de Bramhall : 1) la détermination du jugement ne fait pas partie des choses soupesées : elle est la « sentence » de celui qui exerce sa volonté ; 2) c'est l'entendement qui confère leur poids aux diverses « causes concourantes » ; 3) ces « causes concourantes » meuvent la volonté moralement et, ne la déterminant pas naturellement, elles lui laissent une « libre domination sur elle-même »

Ce qu'objecte à cela Monseigneur l'Evêque est, en premier lieu, un emprunt fait à un poète qui, par la voix de Médée, déclare :

Video meliora, proboque,
Deteriora sequor [1].

Si jolie soit-elle, cependant, cette formule est erronée ; car bien que Médée perçût nombre de raisons de s'abstenir de tuer ses enfants, la dernière injonction de son jugement, se venger maintenant de son mari, pesa plus lourd que toutes ces raisons et, là-dessus, la cruelle action suivit *nécessairement* [2]. Puis vient l'histoire de ce Romain qui [3], de deux concurrents, dit que l'un était plus raisonnable, mais que c'était à l'autre qu'il fallait confier la charge publique [4]. Cet exemple se retourne également contre Monseigneur, car la dernière injonction du jugement de ce Romain, qui décidait de l'attribution de la charge, signifiait qu'il valait mieux accepter un grand pot-de-vin que

(*Defence*, pp. 187-188). Quant à l'exemple de l'homme qui donne un coup, il relève de la nécessité de supposition (p. 188).

1. « Je vois le meilleur parti et l'approuve, j'adopte le pire » (Ovide, *Métamorphoses*, VII, 20-21). Ces paroles de Médée, qui se dit entraînée par « une force inconnue » et déchirée entre la passion et la raison, sont citées par Calvin comme une illustration des malheurs que provoque la discordance entre les enseignements de la raison et les inclinations pécheresses de la nature : « quand l'homme après avoir assis un bon jugment universel, enveloppant puis sa personne avec la chose, oublie la reigle qu'il suyvoit auparavant, sans avoir égard à soymesme » (*Institution de la religion chrétienne*, II ; *op. cit.*, t.1, p. 126). On retrouve la même citation chez Leibniz, selon lequel « ces paroles qu'Ovide donne à Médée signifient que le bien honnête est surmonté par le bien agréable, qui fait plus d'impression sur les âmes quand elles se trouvent agitées par les passions » (*Essais de Théodicée*, II, 154).

2. Réponse de Bramhall : la phrase de Médée prouve que la volonté poursuit librement les objets qui l'attirent, fût-ce en négligeant les jugements rationnels. Elle va dans le même sens que la phrase de saint Paul (Rom., VII, 15) : « je ne sais pas ce que je fais : je ne fais point ce que je veux, et je fais ce que je hais (*Defence*, p. 189).

3. Ms & Bram. : *that*. Ed. orig. & Mlsw. : *who*.

4. Il s'agit de la rivalité qui s'éleva entre Brutus et Cassius pour l'obtention de la prestigieuse préture urbaine, et qui fut tranchée par César. Plutarque écrit à ce sujet : « la réputation et la vertu de Brutus étaient en balance avec les nombreux et brillants exploits accomplis par Cassius chez les Parthes. César, après les avoir entendus et en avoir délibéré avec ses amis, dit : 'les raisons de Cassius sont plus justes, mais il faut donner la première préture à Brutus' » (*Vie de Brutus*, 5, 3-4 ; trad. Robert Flacelière et Emile Chambry ; Paris, Les Belles Lettres, 1978). Plutarque rapporte la même anecdote dans la *Vie de César* (62, 4-5), mais cite alors la phrase de César dans le style indirect.

récompenser un grand mérite[1]. En[2] troisième lieu, il fait valoir que les choses qui sont plus proches des sensations agissent plus puissamment que la raison : que suit-il de là sinon ceci, que la sensation[3] du bien présent précède, d'ordinaire, plus immédiatement l'action que la prévision d'une conséquence malheureuse à venir[4] ? Quatrièmement, tandis qu'il affirme que, on aura beau faire, on s'affligera plus de la mort d'un fils que du péché que l'on a commis en son âme[5], cet argument n'affecte en rien[6] la doctrine de la dernière injonction de l'entendement, mais démontre à l'évidence que l'affliction suscitée par le péché n'est pas *volontaire* et, conséquemment, que le repentir procède de causes[7].

1. Réponse de Bramhall : Hobbes se trompe sur le contenu de l'anecdote. Il n'y est pas question de pot-de-vin, mais d'affection (*Defence*, p. 189). De fait, le mobile de César en l'affaire, selon Plutarque, était le désir de complaire à la mère de Brutus, Servilia, qu'il avait eue pour maîtresse. L'historien grec ajoute : « et comme Brutus était né à l'époque où leur amour était le plus ardent, César avait une sorte de conviction que Brutus était son fils » (*Vie de Brutus*, 5, 2).

2. Ici, dans l'édition originale et Molesworth uniquement, un alinéa.

3. Ms & Bram. : *but this, that the sense*. Ed. orig. & Mlsw. : *but this, the sense*.

4. Réponse de Bramhall : ce qu'affirme Hobbes, pour être fondé, ne prouve aucunement l'existence d'une nécessité antécédente (*Defence*, p. 189).

5. Ms : *than the sin of his soul.Ed.* orig. & Mlsw. : *than for the sin of his soul*.

6. Ms : *makes nothing to*. Ed. orig. & Mlsw. : *makes nothing against*.

7. Réponse de Bramhall : les causes du repentir sont « la grâce prévenante de Dieu et la volonté concourante de l'homme. Dieu prévient librement, l'homme concourt librement ». L'une des principales raisons des erreurs de Hobbes est qu'« il ne reconnaît d'efficace qu'à ce qui est naturel » : de là son refus d'admettre que « des effets libres ont des causes libres, des effets nécessaires des causes nécessaires, des effets volontaires des causes tantôt libres, tantôt nécessaires » (*Defence*, p. 190).

L'allusion au concours de la grâce prévenante et de la volonté humaine n'est évidemment pas sans résonances à l'époque de la controverse entre Hobbes et Bramhall, surtout en France. L'*Augustinus* de Jansénius a connu une édition à Paris en 1641 (pour être condamné par la bulle *In eminenti* en 1642). En 1644, c'est-à-dire un an environ avant le premier échange entre les deux hommes chez le marquis de Newcastle, le *Liber theologiae moralis* du jésuite Escobar, promis aux attaques de Pascal, a été publié à Lyon.

La position de Bramhall, telle qu'esquissée ici, n'a certes rien d'augustinien. Paradoxalement (sous la plume d'un évêque anglican), elle est conforme au décret sur la justification adopté au concile de Trente (à sa session du 13 janvier 1547), qui mettait l'accent sur la nécessaire « coopération », pour tout acte salutaire, entre la « grâce prévenante » et la libre volonté de l'homme. On peut rappeler que, de son côté, Calvin avait dénoncé l'idée que l'homme « coopère avec la grâce » comme « un erreur pestilent » (*Institution de la religion chrétienne*, II ; *op. cit.* t. 1, p. 150).

La dernière partie de ce discours contient les opinions de Monseigneur l'Evêque relativement à la conciliation de la *liberté* avec la *prescience* et les *décrets* de Dieu, tâche qu'il souhaiterait d'accomplir autrement que ne l'ont fait certains théologiens contre lesquels, dit-il, il avait écrit jadis un traité[1], dont il ne reprend que deux choses. L'une est que « nous ne devrions pas renoncer à une vérité particulière parce que nous ne sommes pas capables de comprendre sa formulation particulière »[2], et je dis de même, soutenant, par exemple, que Monseigneur ne devrait pas renoncer à cette vérité particulière qu'« il y a des causes certaines et *nécessaires* qui amènent chaque homme à *vouloir* ce qu'il veut », bien qu'il ne conçoive pas encore selon quel mode la *volonté* de l'homme est *causée*. Je pense, pourtant, que ce n'est guère malaisé à concevoir, quand on constate journellement que la *louange*, le *blâme*, la *récompense* et le *châtiment*, les bonnes et les mauvaises conséquences des *actions*[3] enregistrées dans la *mémoire* de chacun, nous façonnent et disposent à l'élection de tout ce que nous choisissons, et que le souvenir de ces choses procède des *sensations* et celles-ci de l'opération des objets de la sensation, lesquels objets sont extérieurs à nous et gouvernés par le seul Dieu Tout-Puissant ; d'où il suit que toutes les *actions*, même celles des agents *libres* et *volontaires*, sont nécessaires[4].

L'autre propos reproduit est que la meilleure façon de concilier la *contingence* et la *liberté* avec la *prescience* et les *décrets de Dieu* est de

1. Selon les indications fournies par Bramhall, qu'il complètera dans sa réponse à Hobbes, le texte mentionné était une réplique à un traité français communiqué à l'évêque par Sir Charles Cavendish, le frère du marquis de Newcastle, alors qu'ils se trouvaient l'un et l'autre à York (donc entre 1642 et 1644). Ce traité était dirigé « contre la prescience des choses contingentes » (*Defence*, p. 191). Peut-être s'agissait-il d'une œuvre d'inspiration janséniste. Deux éléments incitent à le supposer : le contenu même des arguments de Bramhall, qui paraissent viser un adversaire de la contingence ; l'allusion que fait l'évêque, dans le passage repris par Hobbes, aux « altercations de notre époque » (*Defence*, p. 191). Quoi qu'il en soit, la réplique de Bramhall ne fut sans doute pas imprimée : je n'en ai pas trouvé trace dans les éditions de Dublin et d'Oxford de ses œuvres complètes.

2. La « vérité particulière » en question est, bien sûr, que la liberté humaine coexiste avec la prescience et les décrets éternels de Dieu.

3. Ms : *good and evil sequels of men's actions*. Mlsw. : *good and evil, sequels of men's actions*. La virgule introduite par Molesworth altère radicalement le sens de ce segment de la phrase, en obligeant à comprendre : le bien et le mal, les conséquences des actions. Le bien et le mal se trouvent ainsi objectivés de manière fort peu hobbesienne. Cette leçon paraît d'autant moins plausible qu'elle n'est pas celle de l'édition originale, pour une fois en accord avec le Ms (alors que, curieusement, il y a concordance entre Bramhall et Molesworth).

4. Où l'on retrouve la toute-puissance divine au fondement de la théologie et de la métaphysique de Hobbes, la nécessité absolue qui règne dans le monde naturel coïncidant avec la prédestination.

soumettre les futurs *contingents* à la « connaissance de Dieu »[1]. Mon opinion est identique, bien que contraire à ce que Monseigneur s'est, jusqu'ici, appliqué à prouver. Précédemment, en effet, il tenait la *liberté* et la *nécessité*, c'est-à-dire, la *liberté* et les *décrets de Dieu*, pour inconciliables[2], à moins que la *connaissance de Dieu*, expression qui apparaît maintenant pour la première fois dans son discours, signifie autre chose que *volonté* et *décrets divins*, ce que je ne puis comprendre[3]. Il ajoute, cependant, que nous devons soumettre les futurs contingents selon cette *présentialité* qu'ils possèdent dans l'éternité, ce que ne peuvent faire, dit-il, ceux qui conçoivent l'éternité comme une *succession perpétuelle*, mais seulement ceux qui la conçoivent comme un *point indivisible*[4]. A cela, je réponds que sitôt que je pourrai concevoir l'*éternité* comme un *point indivisible* ou quoi que ce soit d'autre

1. Le mot utilisé par Bramhall pour désigner cette connaissance est *aspect*. L'explication qu'il en donne (*Defence*, p. 196) ne laisse planer aucun doute sur le sens qu'il convient de donner à ce terme.

2 Ms : *unreconcileable*. Ed. orig. & Mlsw. : *irreconcileable*.

3. Réponse de Bramhall : 1) c'est bien à tort que Hobbes confond la connaissance de Dieu, qui appréhende les actions libres et contingentes de toute éternité, avec sa volonté et ses décrets ; 2) il n'a jamais pensé que la liberté humaine et les décrets divins étaient inconciliables : si Hobbes l'a cru, c'est parce que *lui* ne distingue pas les décrets divins de la nécessité, ignorant que « la nécessité est peut-être une conséquence des décrets de Dieu, elle n'est en aucun cas le décret lui-même » (*Defence*, pp. 196-197).

4. Bramhall a expliqué que les choses futures, qui n'existent pas encore, ne sauraient « coexister » avec Dieu, mais que la connaissance infinie de Dieu, qui « englobe tous les temps dans le point de l'éternité », « atteint à leur être futur, ce qui leur donne leur être objectif et intelligible ». Les hommes comprendraient mieux que l'éternité n'est pas une succession éternelle mais un point invisible, s'ils se représentaient que « tout ce qui est en Dieu est Dieu » ; que Dieu n'est point sage mais la sagesse même, point juste mais la justice même, point éternel, donc, mais l'éternité même ; que, par conséquent, Dieu étant indivisible, l'éternité doit l'être également, au lieu qu'on la conçoive sur le mode successif, et qu'elle comprend en elle-même comme en un point infini la totalité des temps (*Defence*, pp. 191-192).

La démonstration de Bramhall est manifestement inspirée de Boèce. Pour celui-ci, « il est nécessaire que dans le présent (Dieu) se possède entièrement sans jamais s'abandonner et que dans le présent il possède aussi l'infinité des moments du temps » (*Consolation de la philosophie*, V, prose 6, 8) ; et, « puisqu'un jugement ne saisit un objet qu'en lui appliquant les lois de sa propre nature, et puisque Dieu jouit d'un éternel présent, la science de cet être aussi, s'élevant au-dessus de tout mouvement du temps, conserve la simplicité de son état présent, et, embrassant le cours infini du passé et de l'avenir, considère tous les événements, dans la simplicité de sa connaissance, comme s'ils se produisaient dans le présent » (*ibid.*, V, prose 6, 15-16). Ce mode de connaissance divin ne crée aucune nécessité. Il ne transforme « ni la nature ni les propriétés des choses : présentes devant lui, Dieu les considère telles qu'elles seront un jour dans le temps » (*ibid.*, V, prose 6, 21). Aussi, « les mortels gardent leur libre arbitre » (*ibid.*, V, prose 6, 46).

qu'une *succession perpétuelle*, je renoncerai à tout ce que j'ai écrit sur ce sujet[1]. Je sais que Saint Thomas d'Aquin appelle l'éternité *nunc stans*, un *présent permanent*[2]. Cela est assez aisé à dire, mais, malgré le grand désir que j'en ai, impossible pour moi à concevoir[3] : ceux qui le peuvent sont plus heureux que moi. Toujours est-il, néanmoins, que Monseigneur l'Evêque autorise chacun à partager mon opinion, à la seule exception de ceux qui conçoivent[4], dans leur esprit, un *nunc stans*, c'est-à-dire, selon moi, personne[5]. Je comprends tout aussi peu comment il peut être vrai, ainsi qu'il le déclare, que Dieu n'est point *juste*, mais la *justice* elle-même ; non point *sage*, mais la *sagesse* elle-même ; non point *éternel*, mais *l'éternité* elle-même[6] ; ni comment il conclut de là que l'*éternité* est un *point indivisible*, et non pas une *succession*[7] ; ni en quel sens il est possible d'affirmer qu'un *point*

1. Ms & Bram. : *in this subject*. Ed. orig. & Mlsw. : *on this subject*.
Réponse de Bramhall : « parce qu'on ne peut comprendre clairement la perfection divine, on ne doit pas pour autant attribuer la moindre imperfection à Dieu » (*Defence*, p. 198).

2. En réalité, saint Thomas (*Somme* 1a, qu. 10, art. 2) cite Boèce, auquel il attribue ces paroles, apparemment empruntées au *De Trinitate* : « *nunc fluens facit tempus, nunc stans facit aeternitatem* » (« l'instant qui court fait le temps, l'instant qui demeure fait l'éternité »). La phrase exacte de Boèce est : « *nostrum 'nunc' quasi currens tempus facit et sempiternitatem, divinum vero 'nunc' permanens neque movens sese atque consistens aeternitatem facit* » (« notre 'maintenant', comme s'il courait, fait un temps sempiternel, alors que le 'maintenant' de Dieu, permanent, immobile et immuable, fait l'éternité »), *De trinitate*, IV ; édition utilisée : *Boethius. The Theological Tractates*, Londres, Heinemann, 1978.

3. Ms & Bram. : *I could never conceive it*. Ed. orig. et Mlsw. : *yet I could never conceive it*.

4. Ms & Bram. : *that conceive*. Ed. orig. et Mlsw. : *that can conceive*.

5. Réponse de Bramhall : Hobbes prête encore à son adversaire des pensées qu'il n'a pas. Il existe, c'est bien clair, « d'autres façons proposées par les théologiens de concilier la prescience et les décrets éternels de Dieu avec la liberté et la contingence des causes secondes » (*Defence*, p. 197). Allusion à la science moyenne de Molina ?

6. Réponse de Bramhall : Hobbes n'a pas dû se donner la peine de lire beaucoup de théologie scolastique pour considérer que les facultés ou les qualités qui sont en Dieu peuvent se distinguer de son essence. « Dieu est un acte très simple ou pur, qui n'admet aucune composition de la substance et des accidents » (*Defence*, p. 198). Les attributs que nous lui contérons suppléent notre incapacité à « appréhender ce qu'il faut connaître de Dieu sous un nom unique ou sous un seul acte de l'entendement » (p. 199).
Cf. Pierre Lombard, *Sentences*, I, dist. VIII, cap. 5 (« *Qualiter Deus, cum sit simplex, tamen multipliciter dicatur* » : « comment il se fait que Dieu, bien qu'il soit simple, est désigné de multiples façons ») et cap. 8 (« *Quod non est in Deo aliquid quod non sit Deus* » : « qu'il n'est rien en Dieu qui ne soit Dieu »).

7. Réponse de Bramhall : il suffit, pour le comprendre, de se représenter que la substance de Dieu est indivisible – puisqu'il peut se définir comme « *actus simpli-*

infini, et dans lequel il ne se déroule nulle *succession*, peut comprendre la totalité du *temps*, quoique le temps soit *successif*[1]. Je ne trouve pas ces expressions dans l'Ecriture[2]. Aussi, je me demande quel dessein poursuivaient les scolastiques en les forgeant, à moins qu'ils aient pensé qu'on ne pouvait être bon chrétien si, au préalable, on n'avait l'entendement étouffé par d'aussi rudes formules.

Voilà[3] pour ma réponse au discours de Monseigneur l'Evêque, où sont vaincus, à mon avis, non seulement ses *escadrons*[4], mais encore sa *réserve de distinctions*[5]; et maintenant, votre Seigneurie aura communication de ma doctrine relative à la même question, accompagnée de mes *raisons*, formulées positivement et aussi brièvement que je le puis, dans une langue simple, dépourvue du moindre emprunt à quelque *art* que ce soit[6].

Mon opinion relative à la liberté et à la nécessité

En premier lieu, il me paraît que, lorsqu'il vient à l'esprit d'un homme d'accomplir ou non quelque action, s'il n'a pas le temps de *délibérer*, l'exécution ou l'abstention suivent *nécessairement* sa pensée *présente* de la conséquence *bonne* ou *mauvaise* qui en résultera pour lui. Ainsi, par exemple, lors d'une colère *soudaine*, l'action suivra la pensée de la *vengeance*; lors d'une crainte *soudaine*, la pensée de la

cissimus» – et que l'éternité *est* la substance de Dieu - puisque «tout ce qui est en Dieu est Dieu» (*Defence*, p. 199).

Voir la note précédente pour les références à Pierre Lombard.

1. Réponse de Bramhall : le point infini qui représente l'éternité comprend la totalité du temps non pas «formellement, puisque le temps est successif, mais éminemment et virtuellement, puisque l'éternité coexiste avec ce jour. Demain, toute l'éternité coexistera avec demain» (*Defence*, p. 199).

2. Réponse de Bramhall : ce que Hobbes pourrait trouver dans l'Ecriture, c'est que Dieu est infini dans tous ses attributs et ne peut admettre aucune imperfection (*Defence*, pp. 199-200).

3. A la différence du Ms et de Bramhall, l'édition originale et Molesworth n'observent pas ici d'alinéa.

4. On lit, dans l'édition originale et Molesworth : «les escadrons de ses arguments».

5. Réponse de Bramhall : ayant la vue basse et apercevant les cavaliers de dos, Hobbes ne s'est pas rendu compte que les escadrons en déroute étaient les siens (*Defence*, p. 200).

6. A partir de cet instant, Hobbes ne répliquera plus directement aux propos de Bramhall. La suite du texte sera, pour l'essentiel, une récapitulation et une mise en forme des arguments déjà avancés. Certains feront, cependant, l'objet d'une amplification.

fuite[1]. De même, quand un homme a le temps de *délibérer*, mais ne délibère pas parce qu'il ne s'est jamais rien passé qui ait pu l'amener à douter de la conséquence, l'*action* suit son opinion du *bien* ou du *mal* qu'elle comporte. J'appelle ces actions *volontaires*, votre Seigneurie, que Monseigneur l'Evêque appelle quant à lui, si je le comprends bien, *spontanées*. Je les appelle *volontaires* parce que ces *actions* qui suivent immédiatement le *dernier* appétit sont *volontaires*, et là où il n'y a qu'un seul appétit, celui-ci est le dernier[2]. De surcroît, j'estime raisonnable de punir une action irréfléchie, ce qu'on ne pourrait, avec justice, faire à quelqu'un si cette action n'était pas *volontaire*. En effet, une action ne peut jamais être dite accomplie sans *délibération*, si soudaine soit-elle, parce qu'on suppose que son auteur a eu le loisir de *délibérer* pendant tout le temps de sa vie qui a précédé pour savoir s'il devrait la commettre ou non. De là vient que celui qui tue animé soudainement par la passion de la *colère*, sera néanmoins mis à *mort* à juste titre, parce que tout le temps pendant lequel il a eu la capacité de considérer si tuer était bien ou mal, sera tenu pour une unique *délibération* continue, et, par conséquent, on jugera que son crime résultait d'une élection[3].

En second lieu, il me paraît que, quand on *délibère* pour savoir si l'on fera ou non une chose, on ne fait rien d'autre que considérer s'il vaudra mieux pour soi qu'on la fasse ou non. Or, *considérer* une action, c'est en imaginer les conséquences, à la fois *bonnes* et *mauvaises*; d'où il faut inférer que la *délibération* n'est rien d'autre que[4] l'imagination *alternée* des *bonnes* et des *mauvaises* conséquences d'une action, ou, ce qui revient au même, l'*espoir* et la *crainte* alternés, ou l'*appétit* alterné pour la réalisation ou l'abandon de l'action au sujet de laquelle on *délibère*[5].

1. Réponse de Bramhall : il est vrai que les actions non délibérées qui procèdent de « passions soudaines et violentes » ne sont pas libres à proprement parler, mais nécessaires (*Defence*, p. 203).

2. Réponse de Bramhall : en dépit des « impropriétés de langage », comme d'appeler volontaire ce qui est libre ou de limiter la volonté au dernier appétit, cette partie de l'argumentation n'appelle pas d'objection (*Defence*, p. 204).

3. Réponse de Bramhall : il est vrai qu'on punit à juste titre certaines actions irréfléchies, mais non pas pour le motif qu'avance Hobbes. La vraie raison en est que c'est par notre faute que ces actions n'ont pas fait l'objet d'une délibération : soit que nous ayons refusé d'accomplir notre devoir, soit que nous ayons cédé à quelque « habitude vicieuse ». Un acte nécessaire au sens propre ne saurait constituer une faute. On ne peut le considérer punissable (*Defence*, p. 204).

4. Ms & Bram. : *nothing but*. Ed. orig. & Mlsw. : *nothing else but*.

5. Réponse de Bramhall : Hobbes fait de la délibération, tantôt un acte de l'entendement, tantôt un acte de l'imagination, tantôt une succession alternée de

En troisième lieu, il me paraît que, dans toutes les *délibérations*, c'est-à-dire, dans toute *succession* alternée d'*appétits* contraires, le dernier est ce que nous appelons la *volonté*, et précède immédiatement l'accomplissement de l'action, ou vient immédiatement avant qu'il soit impossible de l'accomplir. Tous les autre *appétits* de réalisation ou d'abandon qui surgissent en un homme dans le cours de sa délibération[1], on les appelle habituellement[2] intentions ou inclinations, mais non pas *volontés*, car il n'y a qu'une *volonté*, qu'on peut également appeler, dans ce cas, la *dernière volonté*, alors que l'*intention*[3] change souvent[4].

En quatrième lieu, il me paraît que ces *actions*[5] que l'on déclare faire suite à *délibération*, sont dites *volontaires* et accomplies par *choix* et *élection*, si bien qu'une action *volontaire* et une action procédant d'une *élection* sont une même chose ; et, quant à celle d'un *agent volontaire*, c'est tout un de dire qu'il est libre et qu'il n'a pas mis un terme à sa *délibération*[6]

passions comme la crainte et l'espoir. Selon lui, elle porte parfois sur la fin, parfois sur les moyens. En vérité, la délibération est une enquête menée par la raison pour déterminer les moyens qu'il convient de choisir en vue d'une fin (*Defence*, p. 206).

Cf. Aristote : « le choix s'accompagne de raison et de pensée discursive » (*Eth. Nic.*, III, 4, 1112a) ; « nous délibérons non pas sur les fins elles-mêmes, mais sur les moyens d'atteindre les fins » (*ibid.*, III, 5, 1112b).

1. A la différence du Ms et de Bramhall, l'édition originale et Molesworth disent : « dans le cours de ses délibérations ».

2. Ms & Bram. : *are usually called*. Le *usually* est omis dans l'édition originale et Molesworth.

3. Le mot « intention » est mis au pluriel dans l'édition originale et Molesworth.

4. Réponse de Bramhall : Hobbes 1) confond la faculté de la volonté avec l'acte de volition ; 2) fait de la volonté la dernière partie de la délibération ; 3) réduit l'intention à une inclination ou propension, alors qu'elle est « un acte de la volonté qui concerne la fin » (*Defence*, p. 207).

Quant à ce dernier point, Bramhall cite, sans le nommer, saint Thomas (*Somme*, 1a-2æ, qu. 12, art. 1).

Conclusion de Bramhall : la plus grave erreur de Hobbes est de réduire la volonté à son dernier acte : s'il n'y a pas de premier acte de la volonté, on ne comprend pas qu'il y en ait un dernier (p. 207) ; en vertu de cette doctrine, personne ne pourra dire « ceci est ma volonté », faute d'avoir la certitude d'avoir atteint sa dernière volonté (p. 208).

5. Ms & Bram. : *Fourthly, that those actions*. Ed. orig. & Mlsw. : *Fourthly, I conceive that those actions*.

6. Réponse de Bramhall : 1) Hobbes confond l'acte libre (qui « procède de la libre élection de la volonté rationnelle après délibération ») et l'acte volontaire, qui peut n'être pas libre (*Defence*, p. 208) ; 2) si l'agent est vraiment nécessité à agir, il n'a pas plus de liberté avant que pendant sa délibération (p. 209) ; 3) étant posé que la délibération ne produit pas de ces empêchements extrinsèques dont l'absence

En cinquième lieu, il me paraît qu'on définit correctement la *liberté* de cette manière : « la liberté est l'absence de tous les empêchements à l'action qui ne sont pas contenus dans la nature et la qualité intrinsèque de l'agent. » Ainsi, par exemple, on dit que l'eau descend *librement*, ou qu'elle a la *liberté* de descendre en suivant le tracé de la rivière, parce qu'il n'y a pas d'empêchement dans ce sens, ce qui n'est pas le cas en travers, parce que les rives sont des empêchements ; et, bien que l'eau ne puisse monter, on ne dit jamais, pour autant, qu'il lui manque la *liberté* de monter, mais la *faculté* ou la *puissance* parce que l'empêchement est dans la nature de l'eau, et intrinsèque. De même, nous disons qu'à celui qui est attaché, il manque la *liberté* de partir, parce que l'empêchement n'est pas en lui, mais dans ses liens ; mais nous n'en disons pas autant de celui qui est malade ou estropié, parce que l'empêchement est en lui[1].

définit, selon Hobbes, la liberté, il faut admettre que l'agent qui délibère n'est pas nécessité, et qu'il ne l'est pas davantage après sa délibération (p. 209) ; 4) la liberté concerne les actes présents aussi bien que futurs (« autrement, Dieu n'a pas créé le monde librement ») : « à l'instant même où la volonté élit, elle est libre, selon une priorité de nature mais non pas de temps, d'élire différemment. Et ainsi, en un sens divisé, la volonté est libre, alors même qu'elle agit, bien qu'en un sens composé, elle ne soit pas libre. Assurément, la délibération constitue et ne détruit pas la liberté » (p. 210).

Il est frappant de constater que, sur ce dernier point, la démonstration de Bramhall correspond presque terme pour terme à celle de Molina lorsque le jésuite espagnol, dans le *Concordia*, répond à la question : « Si la volonté, à l'instant où elle veut une chose, est libre de la vouloir ou de la refuser » (qu. 14, art. 13, disp. 24). « En un sens composé » *(in sensu composito)*, affirme Molina, « il faut admettre qu'il est impossible que, si la volonté, à un quelconque instant du temps, a choisi *(elicuerit)* une volition, elle puisse ne pas vouloir le même objet ». Cependant, « en un sens divisé » *(in sensu diviso)*, la volonté, « à l'instant où elle veut une chose, est libre de la vouloir ou de ne pas la vouloir à cet instant » : elle peut ne pas la vouloir « ou bien en s'abstenant de tout son acte, ou bien en le repoussant au profit de l'acte contraire, si l'on considère seulement qu'elle se manifeste, en ce point du temps, avant que, selon l'ordre de la nature, elle veuille son objet » *(si modo spectetur, ut existit in eodem temporis puncto prior naturae ordine quam illud idem velit)*.

Hobbes critiquera cette distinction entre « sens composé » et « sens divisé » dans les *Questions* (*Lib. N. Ch*, p. 26).

1. Réponse de Bramhall : 1) on ne définit pas une chose par des négations comme tente de le faire Hobbes pour la liberté. En vertu de sa définition, une pierre a la liberté de s'élever en l'air s'il n'y a pas d'obstacle extérieur pour l'en empêcher. Ainsi, « un acte violent peut être un acte libre » (*Defence*, p. 210).

A l'arrière-plan de cette objection, on trouve à nouveau Aristote, avec la distinction entre nécessité naturelle et nécessité violente : « c'est par nécessité que la pierre se porte et vers le haut et vers le bas, mais ce n'est pas par la même néces-

En sixième lieu, il me paraît que rien ne prend son départ de *soi-même*, mais toujours de l'*action* de quelque autre *agent* immédiatement à l'extérieur de soi, et que, par conséquent, quand un homme commence d'avoir un *appétit* ou une *volonté* qui le porte vers une chose pour quoi, immédiatement auparavant, il n'avait ni appétit ni *volonté*, la *cause* de sa *volonté* n'est pas la *volonté* elle-même, mais *quelque chose* d'autre qui ne dépend pas de lui[1]. Aussi, tandis qu'il échappe à la controverse que, des actions *volontaires* la *volonté* est la cause *nécessaire*, et que, en vertu de ce qu'on a dit, la *volonté* est également *causée* par d'autres choses qui n'en dépendent pas, il s'ensuit que les actions *volontaires* ont toutes des causes *nécessaires* et, par conséquent, sont accomplies par *nécessité*[2].

sité » (*Seconds analytiques*, II, 11, 95a ; trad. Jean Tricot, Paris, Vrin, 1970). Dans aucun des deux cas, il ne saurait être question de liberté.

2) Hobbes est bien éloigné de la « vraie liberté morale » sur laquelle porte le débat. Il s'approchait davantage de la vérité en décrivant l'agent libre comme celui « qui n'a pas mis un terme à sa délibération ». Mais peut-être pense-t-il que la rivière a fini de délibérer pour savoir si elle escaladera ses rives, bien que point encore si elle remontera son propre cours (pp. 212-213).

Leibniz estimera, pour sa part, que Hobbes « donne une notion assez bonne de la liberté, en tant qu'elle est prise dans un sens général commun aux substances intelligentes et non intelligentes, en disant qu'une chose est censée libre, quand la puissance qu'elle a n'est point empêchée par une chose externe. Ainsi, l'eau qui est retenue par une digue a la puissance de se répandre, mais elle n'en a pas la liberté » (*Réflexions sur l'ouvrage de M. Hobbes*, 4).

1. Réponse de Bramhall : si, par « prendre son départ », Hobbes entend commencer d'être, il dit vrai. S'il entend commencer d'agir ou de se déplacer, il se trompe gravement : lorsqu'une pierre tombe, la raison de son mouvement est intrinsèque. Or, ce qui est vrai d'un objet vaut plus encore pour un homme, « qui a une parfaite connaissance de la fin », et dont on peut dire à fort juste titre qu'il se meut lui-même. Il n'y a donc pas là d'argument en faveur de la nécessité, bien au contraire (*Defence*, pp. 213-214).

2. Réponse de Bramhall : s'il échappe à la controverse que la volonté est la cause nécessaire de ce qu'elle veut, c'est qu'il n'en est rien. Qu'elle veuille quand elle veut est nécessaire. Qu'elle veuille ceci ou cela ne l'est aucunement. L'acte de la volonté peut se considérer de trois manières : selon sa nature, selon son exercice, selon son objet. Sous le premier rapport, ce que veut la volonté est nécessairement volontaire, car elle ne peut être contrainte. Quant à l'exercice, il n'a rien de nécessaire : la volonté peut vouloir ou suspendre son acte. L'objet, enfin, est libre. Lorsque des cardinaux se réunissent en conclave à Rome, celui qu'ils choisissent pour être pape est nécessairement pape. Mais il n'est pas nécessaire qu'ils fixent tel ou tel jour pour l'élection, ni qu'ils désignent telle ou telle personne. Si, par conséquent, les actes qui prennent leur départ de la volonté sont nécessairement volontaires, les actes volontaires n'ont pas de causes nécessaires : ils ne sont pas nécessités (*Defence*, pp. 215-216).

En septième lieu, je tiens pour *cause suffisante* ce à quoi rien ne manque qui soit indispensable à la production de l'*effet*. Une cause *nécessaire* est identique à cela, car s'il est possible qu'une cause *suffisante* ne suscite pas l'effet, alors, il manque quelque chose d'indispensable à la production de celui-ci, et la cause n'était donc pas *suffisante* ; mais s'il est impossible qu'une cause *suffisante* ne produise pas l'effet, alors, une cause *suffisante* est une cause *nécessaire*, puisque, par définition, produit un effet *nécessairement* ce qui ne peut que le produire. Il est ainsi manifeste que tout ce qui est produit, est produit *nécessairement* ; car tout ce qui est produit a eu une cause *suffisante* pour le produire, ou bien n'eût pas été ; et les actions *volontaires*, par conséquent, sont accomplies par *nécessité*[1]. Enfin, je soutiens que cette définition courante[2] d'un *libre agent*, savoir, qu'« un libre agent est ce qui, quand toutes choses sont présentes qui sont indispensables pour produire l'effet, peut néanmoins ne point le produire », implique une contradiction et n'est qu'absurdité, puisqu'elle équivaut à dire que la cause peut être *suffisante*, c'est-à-dire[3] *nécessaire*, et que, pourtant, l'*effet* ne s'ensuivra pas[4].

1. Réponse de Bramhall : 1) il peut arriver que plusieurs causes prises séparément ne suffisent pas à produire un effet, mais que prises ensemble, elles y suffisent, comme le montre l'exemple de deux chevaux attelés à une voiture, qui ne peuvent la tirer que conjointement (*Defence*, p. 217) ; 2) une cause peut suffire à produire un effet voulu (la génération d'un homme), ou un effet non voulu (la génération d'un monstre), auquel cas elle est proprement appelée insuffisante (pp. 217-218) ; 3) la production d'un effet libre requiert une cause suffisante à laquelle concoure la volonté, ce qui démontre que cette cause dite suffisante n'est pas nécessaire au sens où elle produirait nécessairement l'effet (pp. 218-219) ; 4) le concours de la volonté n'étant pas prédéterminé, il n'y a pas de nécessité antécédente avant qu'il se réalise, et, une fois qu'il s'est réalisé, la nécessité n'est qu'hypothétique, ce qui laisse la liberté intacte (p. 219).

2. Ms & Bram. : *I hold that ordinary definition*. Ed. orig. : *should that ordinary definition*. Mlsw. : *that ordinary definition*. Si la leçon de Molesworth est grammaticalement possible (comme on peut s'en rendre compte en faisant l'élipse de « je soutiens que »), tel n'est pas le cas de celle de l'édition originale (l'auxiliaire *should* n'accompagnant aucun verbe).

3. Ms & Bram. : *that is*. Ed. orig. & Molsw. : *that is to say*.

4. Réponse de Bramhall : 1) ce que Hobbes appelle la définition « ordinaire » de l'agent libre est celle-là même de la plupart de philosophes et des scolastiques, et elle n'implique pas de contradiction, car les choses « indispensables pour produire l'effet » n'incluent pas la détermination de la volonté (*Defence*, p. 220) ; 2) Hobbes n'envisage les effets qu'une fois produits ou en cours de production, alors que, pour les besoins du débat, il faudrait qu'on les considérât en tant qu'effets « productibles », c'est-à-dire soit libres, soit nécessités (pp. 221-222).

Mes raisons

Pour les cinq premiers points, où l'on explique 1) ce qu'est la *spontanéité*; 2) ce qu'est la *délibération*; 3) ce que sont la *volonté*, la *propension* et l'*appétit*[1]; 4) ce qu'est un *agent libre*; 5) ce qu'est la *liberté*; on ne peut offrir d'autre preuve que l'expérience de chacun par la réflexion sur soi et le souvenir de ce qu'il a en l'esprit[2], c'est-à-dire, ce qu'il entend lorsqu'il dit qu'une action est *spontanée*, qu'un homme *délibère*, que telle est sa *volonté*, que cet *agent* ou cette *action* sont *libres*. Or, quiconque réfléchit ainsi[3] sur soi ne peut que se convaincre que la *délibération* est la *considération des conséquences bonnes et mauvaises d'une action à venir*; que, par la *spontanéité*, s'entend une *manière d'agir inconsidérée*[4], ou alors rien du tout; que la *volonté* est le *dernier acte de notre délibération*; qu'un *agent libre* est *celui qui peut faire* s'il le veut et *s'abstenir s'il le veut*; et que la *liberté est l'absence d'empêchements extérieurs*. Pour ceux-là, cependant, qui, par habitude, ne disent pas ce qu'ils conçoivent, mais répètent ce qu'ils entendent, et ne peuvent ou ne veulent pas prendre la peine d'examiner ce qu'ils pensent quand ils entendent de tels mots, aucun argument ne peut suffire, parce que l'*expérience* et les *faits* ne se vérifient pas[5] par les arguments d'autrui, mais par les *sens* et la *mémoire* de chacun. Comment prouver, par exemple, que c'est tout un d'*aimer* une chose et de la juger *bonne*, à quelqu'un qui ne se sert pas de ces mots pour marquer ce qu'il veut signifier? Comment, encore, prouver que *l'éternité* n'est pas un *nunc stans* à quelqu'un qui prononce ces mots par habitude et ne se demande jamais comment il peut concevoir la chose[6] dans son esprit?[7]

1. Ms, Bram. & éd. orig. : *what will, propension and appetite is*. Mlsw. : *what will, propension and appetite are.*

2. Ms & Bram. : *what he useth to have in his mind*. Ed. orig. & Mlsw. : *what he useth in his mind.*

3. Ms & Bram. : *he that so reflecteth*. Ed. orig. & Mlsw. : *he that reflecteth so.*

4. Ms & Bram. : *inconsiderate proceeding*. Ed. orig. & Mlsw. : *inconsiderate action.*

5. Ms, Bram. & éd. orig. : *is not verified*. Mlsw. : *are not verified.*

6. Ms & Bram. : *the thing itself*. Ed. orig. & Mlsw. : *the thing.*

7. Réponse de Bramhall : 1) la vraie nature des choses ne se juge pas d'après les opinions privées, les notions communes ou les suggestions des sens, mais selon leurs causes et leurs raisons formelles (*Defence*, pp. 223-224-225). 2) Aucune personne douée de raison ne comprend les mots utilisés par Hobbes dans le sens qu'il leur attribue. Toute action non délibérée n'est pas spontanée, et une action spontanée peut être délibérée (p. 226). La délibération ne porte pas sur les conséquences bonnes ou mauvaises d'une action, mais sur les moyens propres à atteindre une fin

De même, le sixième point – qu'on ne peut imaginer une chose qui commence *sans cause* – est impossible à faire connaître autrement qu'en invitant à essayer de l'imaginer; mais, si l'on essaye, on trouvera autant de raisons, au cas où la chose n'aurait pas de cause, de concevoir qu'elle devrait commencer à un moment donné que de concevoir qu'elle devrait commencer à un autre moment, ce qui vaut à dire qu'on a d'égales raisons de penser[1] qu'elle devrait commencer à tout moment, ce qui est impossible; on doit donc estimer qu'il y avait quelque cause particulière expliquant qu'elle commençât à ce moment précis, et non pas plus tôt ou plus tard; à moins de n'avoir jamais commencé et d'être *éternelle*[2].

Pour le septième point, qui est que tous les *événements* ont des causes *nécessaires*, il est prouvé ici en ce qu'ils ont des causes *suffisantes*. En outre, supposons maintenant[3] un événement aussi fortuit, par exemple, que le lancer d'une paire de dés rapportant un seul point chacun[4], et voyons s'il n'était pas *nécessaire*, avant que les dés fussent jetés, que ce résultat s'obtînt. Si le lancer a eu lieu, il a eu un commencement et, par conséquent, une cause *suffisante* pour le produire, consistant, à la fois, dans les dés et dans des choses extérieures, telles que la disposition des différentes parties de la *main*, la quantité de *force* appliquée par le lanceur, la position des différentes parties de la table, et ainsi de suite. En bref, rien ne manquait qui fût nécessairement indispensable[5] à la production de ce lancer particulier, qui eut donc lieu nécessairement; car autrement, cela eût signifié qu'il manquait quelque chose d'indispensable pour qu'il se produisît, et que la cause

(*ibid.*). La liberté doit s'envisager sous différents rapports : le sujet (vouloir ou ne pas vouloir), l'objet (vouloir ceci ou cela) et l'absence d'empêchements. Hobbes omet le premier et ne conçoit d'empêchements qu'externes, ce qui l'amène à attribuer de la liberté aux rivières, donc à supposer qu'elles peuvent pécher et qu'elles sont punissables. Xerxès, qui fit fouetter la mer, devait partager son avis (p. 227).

1. Ms & Bram. : *that is, he hath equal reason to think*. Ed. orig. & Mlsw. : *that he hath equal reason to think*. Cette seconde leçon introduit dans la phrase une incohérence syntaxique et la rend, pour tout dire, difficilement intelligible.

2. Réponse de Bramhall : si rien ne commence d'*être* sans cause, bien des choses commencent d'*agir* d'elles-mêmes (*Defence*, p. 228)

3. Ms. : *let us in this place suppose*. Ed. orig. & Mlsw. : *let us in this place also suppose*.

4. Exemple peut-être choisi en raison de sa valeur allégorique quand il est formulé en anglais : un lancer de dés obtenant ce résultat (*ambs-ace*) symbolise, dans le langage courant (jusqu'au début du XIX^e^ siècle, en tout cas), la parfaite malchance.

5. Ms : *required*. Ed. orig. & Mlsw. : *requisite*.

n'avait pas été *suffisante*[1]. De la même manière, il est possible de prouver que tout autre *accident*, si *contingent* qu'il semble, ou encore si *volontaire* qu'il soit, est produit *nécessairement*, ce qui est l'objet précis des dénégations de Monseigneur l'Evêque. On peut encore prouver ce point[2] de la façon suivante. Prenons le cas, par exemple, du temps. *Il est nécessaire qu'il pleuve ou ne pleuve pas demain.* Si, par conséquent, il n'est pas *nécessaire* qu'il pleuve, il est *nécessaire* qu'il ne pleuve pas; autrement, il n'y a pas de nécessité que la proposition « il pleuvra ou il ne pleuvra pas » soit vraie[3]. Je sais que, selon certains, il peut être nécessairement vrai que l'une des deux choses ait lieu, mais non pas l'une et l'autre prises séparément : qu'il pleuve, d'une part, ou qu'il ne pleuve pas, d'autre part; ce qui revient à dire que l'une est *nécessaire* et que, pourtant, aucune ne l'est. Aussi, pour sembler éviter cette absurdité, ils font une distinction en vertu de laquelle aucune de ces deux propositions n'est vraie de manière *déterminée*, mais seulement de manière *indéterminée*; laquelle distinction ne signifie rien de plus que ceci, que l'une des deux propositions est vraie, mais nous ne savons laquelle, si bien que la nécessité demeure, quoique nous ne la percevions pas[4]; ou bien, si ce n'est pas le sens de cette distinc-

1. Réponse de Bramhall : alors que la controverse porte sur les actions libres, qui procèdent de la libre volonté de l'homme, Hobbes prend ses exemples parmi des actions contingentes, qui résultent de l'indétermination, ou du concours contingent de causes naturelles (*Defence*, p. 231). Dans ce cas précis, l'action est mixte : le lancer des dés est libre, mais le fait d'obtenir deux fois un point est contingent, le degré de contingence étant fonction de l'habileté du lanceur (pp. 233-234).

2. Ms & Bram. : *The same also may be proved.* Ed. orig. & Mlsw. : *The same may be proved also.*

3. La démonstration de Hobbes est très proche, ici, de celle de Diodore de Mégare, telle qu'on la connaît d'après Cicéron (*De fato*, VI, 12; VII, 13; IX, 17) et Epictète (*Entretiens*, II, 19). Elle rejoint, en effet, l'argument dit « dominateur » qui, de l'identification du possible au vrai (« rien n'est possible qui ne soit vrai actuellement et ne doive pas l'être dans l'avenir », selon les termes rapportés par Epictète), passe à l'identification du vrai au nécessaire : si seul le possible doit se réaliser, des propositions vraies qui l'expriment (et qui, « portant sur l'avenir, ne peuvent pas plus, de vraies, devenir fausses que les propositions portant sur le passé » – Cicéron, *De fato*, IX, 17) découle une nécessité (« rien n'arrive qui n'ait été nécessaire » – *ibid.*). Cependant, à cette manière de fonder la nécessité du réel sur la vérité de l'énonciation, Hobbes ajoute un autre type d'argumentation qui repose sur l'exclusion réciproque des propositions contradictoires. C'est sur cet aspect de la démonstration que portera l'objection de Bramhall, assez largement empruntée à Aristote (voir note suivante). Mais, comme le suggèrera la réplique, il s'agit là, une fois encore, de déduire la structure essentielle du monde d'une structure du discours verbal.

4. Réponse de Bramhall : 1) à nouveau, Hobbes propose l'exemple, non pas d'un « acte électif libre », mais d'une action naturelle parfois nécessaire, comme

tion, elle n'en a aucune, et ils auraient pu tout aussi bien dire que l'une est vraie, *Tityrice*, mais que ce n'est ni l'une ni l'autre, *Tupatulice* [1].

dans les pays qui connaissent des saisons de pluie, parfois contingente, comme dans les pays au climat tempéré et variable (*Defence*, p. 234) ; 2) son raisonnement est d'une logique discutable. Il est exact que, de deux propositions contradictoires, l'une doit nécessairement être vraie. Mais on ne peut en déduire que ce doit nécessairement être celle-ci ou celle-là. Savoir qu'il pleuvra ou ne pleuvra pas demain ne permet pas d'affirmer qu'il est d'ores et déjà nécessaire qu'il pleuve, ou d'ores et déjà nécessaire qu'il ne pleuve pas (pp. 237-238). On connaît une chose en elle-même, ou dans ses causes : en elle-même, on en parle au présent ; dans ses causes, au futur. Or, si nous savions qu'il pleuvra, ou qu'il ne pleuvra pas, parce que connaissant les causes de ce fait, nous ne dirions pas indifféremment : ou bien il pleuvra, ou bien il ne pleuvra pas. Il est donc vrai de dire que soit ceci, soit cela sera infailliblement, mais qu'il n'est pas déterminé que ceci sera, ou que cela sera (pp. 238-239).

La démonstration de Bramhall suit d'assez près celle d'Aristote, auquel, très probablement, Hobbes pense aussi lorsqu'il écrit : « Je sais que, selon certains... ». Dans *De l'interprétation*, Aristote affirme, au sujet des propositions contradictoires : « chaque chose, nécessairement, est ou n'est pas, sera ou ne sera pas, et cependant si on envisage séparément ces alternatives, on ne peut pas dire laquelle des deux est nécessaire. Je prends un exemple. Nécessairement, il y aura demain une bataille navale ou il n'y en aura pas ; mais il n'est pas nécessaire qu'il y ait demain une bataille navale, pas plus qu'il n'est nécessaire qu'il n'y en ait pas. Mais qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas demain une bataille navale, voilà qui est nécessaire. Et puisque les propositions sont vraies en tant qu'elles se conforment aux choses mêmes, il en résulte évidemment que si ces dernières se comportent d'une manière indéterminée et sont en puissance de contraires, il en sera nécessairement de même pour les propositions contradictoires correspondantes » (9, 19 ; trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1936).

1. La double apostrophe de cette fin de phrase a quelque chose d'énigmatique. L'édition originale et Molesworth l'orthographient *Titirice... Tu patulice* ; Bramhall *Tytyrice... Tupatulice*. Il semble qu'elle renvoie au vers célèbre sur lequel s'ouvre la première des *Bucoliques* de Virgile : *Tityre tu patulae recubans sub tegmine fagi* (« Toi, Tityre, étendu sous le couvert d'un large hêtre »). Cette églogue, sans doute composée en 40 av. J.-C., contient des allusions à la guerre civile romaine et, en particulier, aux confiscations de biens, qui peuvent faire penser, par analogie, aux événements révolutionnaires traversés par l'Angleterre pendant les années 1640. Hobbes a-t-il voulu, à l'aide d'un diminutif condescendant, témoigner son dédain à Bramhall en l'assimilant à un « petit Tityre », c'est-à-dire à un pâtre vieillissant, quelque peu égoïste, qui plus est ancien esclave récemment affranchi ? A-t-il voulu, également, introduire une note de dérision dans la controverse en la comparant au dialogue pastoral qui réunit Tityre et Mélibée ? Resterait à expliquer le *patulice*, mot dont aucun dictionnaire latin ne semble attester l'existence et qui, à partir de l'adjectif *patulus* (large, ouvert), a peut-être été créé pour faire écho à *Tityrice*.

Signalons enfin que *tityre-tu*, nom formé sur la base de la même réminiscence littéraire, servait à désigner, au XVII[e] siècle, les membres d'une association de voyous relativement prospères qui infestait les rues de Londres. Les premiers exemples d'emploi de cette expression fournis par l'*Oxford English Dictionary*

La dernière chose en quoi consiste également toute cette controverse, savoir, qu'il n'est rien, appelé agent, *qui, lorsque toutes choses requises à une action sont présentes, puisse néanmoins l'empêcher de se produire*; ou, ce qui est pareil, qu'il n'existe pas de *liberté à l'égard de la nécessité*, se déduit aisément de ce qu'on a affirmé précédemment. Si, en effet, l'on a affaire à un *agent*, il peut *agir*; et, s'il peut agir, il ne manque rien de ce qui est indispensable pour produire *l'action*; par conséquent, la cause de l'action est *suffisante*, et, si elle est *suffisante*, elle est aussi *nécessaire*, comme on l'a déjà prouvé[1].

Ainsi votre Seigneurie perçoit-elle comment les *inconvénients* qui, selon ce qu'en affirme Monseigneur l'Evêque, doivent découler de la doctrine de la *nécessité* sont écartés, et la *nécessité* elle-même prouvée de façon concluante. A cela, je pourrais ajouter, si j'y voyais bonne logique, l'*inconvénient* de nier la *nécessité*, en arguant que c'est ruiner les *décrets* et la *prescience* du Dieu Tout-Puissant; car tout ce que Dieu a pour *intention* de faire advenir en se servant de[2] *l'homme* comme instrument, ou tout ce qu'il prévoit comme devant advenir, un homme qui jouirait d'une *liberté* comme en défend Monseigneur à l'égard de la *nécessitation* pourrait l'empêcher et faire que ce ne fût pas, et Dieu, soit ne le *saurait* pas par avance, et ne l'*ordonnerait* pas, soit *saurait* par avance des choses qui ne seront jamais, et *ordonnerait* ce qui n'adviendra jamais[3].

1623, 1630 et 1648. Peut-être ce fait ajoutait-il une connotation sarcastique à la figure rhétorique utilisée ici par Hobbes.

Dans sa réponse, Bramhall se contente de déclarer que sa démonstration ne méritait pas « un *Tityrice Tupatulice* » (*Defence*, p. 239). Il avait apparemment compris le sens de l'allusion. Il en avait aussi perçu la charge ironique, voire méprisante.

1. Réponse de Bramhall : 1) le raisonnement de Hobbes consiste à passer de la proposition « un agent peut agir » à « il agira », puis à « il agit de toute nécessité », ce qui implique un double saut logique contraire aux règles ; 2) il ne distingue pas entre suffisant pour produire un effet possible (engendrer un monstre) et suffisant pour produire un effet voulu (engendrer un homme) ; 3) il pose une connexion nécessaire qui, en fait, n'existe pas, entre la suffisance et l'efficience (*Defence*, pp. 241-242).

2. Ms : *whatsoever God hath purposed to bring to pass by*. Ici s'arrête le Ms, qui laisse inachevée la phrase. Je complète le texte à l'aide de l'édition originale, de Bramhall et de Molesworth.

3. L'argumentation de Hobbes rappelle celle par laquelle Luther justifie la prédestination en arguant contre un Dieu réduit à l'impuissance : « Mais si nous privons Dieu de son pouvoir d'élection, que sera-t-il sinon une idole, un de ces dieux inexistants tels que les païens en adorent sous le nom de Fortune ou Chance ? (...) C'est un dieu semblable que nous a peint Aristote, un dieu qui dort et qui permet à qui veut d'user et d'abuser de ses biens et de ses châtiments » (*Traité du serf arbitre*, *op. cit.*, pp. 198-199). Réponse de Bramhall : 1) la liberté humaine est

Voilà tout ce qui m'est venu à l'esprit relativement à cette question, depuis que je l'ai examinée pour la dernière fois ; et j'implore humblement votre Seigneurie de n'en faire part qu'à Monseigneur l'Evêque [1]. Ainsi, priant Dieu qu'il accorde la prospérité à votre Seigneurie dans toutes ses entreprises, je prends congé et me déclare, mon très noble et très obligeant Seigneur,

Votre très humble serviteur

Thomas HOBBES
Rouen, 20 août 1645 [2]

compatible avec les décrets de Dieu parce que ces décrets « sont Dieu lui-même ». Ils signifient une « ordination éternelle » qui n'est « ni passée ni future, mais toujours présente » et sont « coexistants avec nous » (*Defence*, pp. 243-244). 2) A proprement parler, il n'y a ni prescience ni « post-connaissance » en Dieu, termes qui n'ont de sens que par rapport à nous. « La science de Dieu comprend tous les temps en un point », et elle ne saurait créer aucune nécessité (pp. 244-245-246).

Cf. saint Anselme : « quand Dieu veut ou fait quelque chose, qu'on le dise selon l'immuable présence de l'éternité, en laquelle rien n'est passé ou futur, mais tout en même temps présent sans aucun mouvement (...). Rien n'empêche donc que Dieu sache, ou sache d'avance qu'en nos volontés et actions quelque chose se fait ou est future par libre choix et qu'ainsi, bien qu'il soit nécessaire que soit ce qu'il sait et sait d'avance, beaucoup de choses pourtant ne sont par aucune nécessité, mais par libre volonté » (*Sur l'accord de la prescience, de la prédestination et de la grâce de Dieu avec le libre choix*, I, 3).

On peut relever que Calvin interprétait la prescience divine dans les mêmes termes : « Quand nous attribuons une prescience à Dieu, nous signifions que toutes choses ont tousjours esté et demeurent éternellement en son regard, tellement qu'il n'y a rien de futur, ne de passé à sa congnoissance, mais toutes choses luy sont présentes » (*Institution de la religion chrétienne*, VIII ; *op. cit.*, t. III, p. 62). C'est là un des très rares points sur lesquels Bramhall et Calvin se rejoignent.

1. Réponse de Bramhall : si l'on comprend la prudence de Hobbes, eu égard au caractère pernicieux de ses affirmations, il reste que, s'il l'avait vraiment souhaité, il eût pu garder le secret qu'il prétend avoir désiré (*Defence*, p. 247).

2. Ed. orig. : 1646 (à côté de 1652, rayé). Mlsw. : 1652 (avec note signalant que « la première édition de 1654 » indique 1646). Voir, à ce sujet, l'introduction.

P.S.[1] Les arguments portent rarement sur les hommes d'esprit et de science une fois qu'ils se sont engagés dans une opinion contraire. S'il est une chose qui peut y réussir, c'est de leur montrer les causes de leurs erreurs, autrement dit ceci[2]. Les hommes pieux attribuent à Dieu, pour l'honorer, tout ce qu'ils trouvent d'honorable en ce monde, comme voir, entendre, vouloir, connaître, la justice, la sagesse, etc.; mais ils lui dénient des choses aussi basses que les yeux, les oreilles, le cerveau, et les autres organes sans lesquels nous autres vermisseaux ne possédons ni ne concevons comme possibles de telles facultés, et en cela ils font bien. Mais quand ils disputent philosophiquement des actions de Dieu, alors, ils les considèrent différemment, comme s'il possédait les mêmes facultés que nous, et de la même manière. Cela n'est pas bien et explique pourquoi ils se heurtent à tant de difficultés[3]. Nous ne devrions pas disputer de la nature de Dieu, lequel n'est pas un sujet qui convienne à notre philosophie[4]. La vraie religion consiste à obéir aux

1. Ce post-scriptum ne se trouve ni dans l'édition originale, ni dans Molesworth. Il figure, en revanche, dans Bramhall (il est d'ailleurs repris dans les éditions de Dublin et d'Oxford des œuvres complètes de l'évêque). Hobbes lui-même s'y réfère dans *The Questions concerning Liberty, Necessity and Chance* (p. 334 de l'édition de 1656). On n'a donc aucune raison de douter de son authenticité.

2. Réponse de Bramhall : si nous sommes dans l'erreur, c'est une erreur prise de la nature elle-même, confirmée par la raison et l'expérience, révélée par Dieu dans sa Parole sacrée, formulée par les Pères et les docteurs de l'Eglise de tous les temps, soutenue par tous les « meilleurs philosophes », et propre à glorifier Dieu comme à enseigner la piété aux hommes (*Defence*, p. 249).

3. Cf. *Léviathan*, XXI, 21 : ce n'est pas honorer Dieu que de lui attribuer « la vision et d'autres sensations, ou la connaissance ou la compréhension, choses qui ne sont en nous qu'un tumulte mental suscité par les choses extérieures qui font pression sur les parties organiques du corps humain. Rien de tel, en effet, ne se trouve en Dieu : ces choses dépendent de causes naturelles, et donc ne sauraient lui être attribuées ».

Réponse de Bramhall : ceux qui « disputent philosophiquement de Dieu » ne lui attribuent, en réalité, aucune faculté. Ils savent que son entendement et sa volonté *sont* sa « véritable essence », qui accomplit toutes choses par elle-même alors que les créatures raisonnables n'accomplissent (imparfaitement) rien qu'à l'aide de facultés distinctes (*Defence*, pp. 250-251).

4. Réponse de Bramhall : disputer de Dieu avec déférence, sans lui imputer tyrannie, injustice ou dissimulaton, est d'un bon chrétien. Bien différente est la conduite de ceux qui « publient ses décrets éternels avec autant d'assurance que s'ils avaient été toute leur vie de son conseil de cabinet » (*Defence*, p. 251).

lieutenants du Christ, et à rendre à Dieu l'honneur, et pour les attributs et pour les actions, qu'ils ordonneront dans leurs lieutenances respectives [1].

1. Réponse de Bramhall : faire du magistrat civil le « lieutenant du Christ » sur la terre pour toutes les affaires de religion, donc le juge suprême des controverses, est l'« étrange » doctrine que Hobbes a déjà exposée dans le *De Cive* (III, XV, 16 et III, XVII, 28). Que se passera-t-il si ce magistrat n'est pas chrétien ou s'il donne un ordre contraire à la loi de Dieu ou de nature ? Devra-t-on lui obéir plutôt qu'à Dieu ? Et s'il est la règle de la vérité, pourquoi Hobbes professe-t-il, sur les attributs et les décrets de Dieu, une opinion qui n'est pas conforme à celle de son souverain ni à ce que disent les lois du pays (*Defence*, pp. 252-253) ?

Sur la conformité des positions théologiques de Hobbes et de Bramhall à la doctrine officielle de l'Eglise d'Angleterre, voir l'introduction. Pour l'image des rois ou magistrats « lieutenants » de Dieu (c'est-à-dire ses représentants ou ses vicaires), on la trouve chez nombre d'auteurs de la Renaissance et du XVII^e^ siècle. Calvin, par exemple, écrit, au sujet des « supérieurs », qu'« ils sont comme lieutenants de Dieu, auquel ils auront à rendre compte de leur charge » (*Institution de la religion chrétienne*, XVI ; *op. cit.*, t. IV, p. 204).

RÉPONSE À UN LIVRE INTITULÉ *LA CAPTURE DE LÉVIATHAN*

INTRODUCTION

I. Circonstances de la rédaction

Dernier acte de la controverse avec Bramhall, ce texte est publié pour la première fois, à Londres, en 1682. Hobbes est mort depuis trois ans, l'évêque depuis dix-neuf. On ne sait pas avec une certitude absolue quand a été écrite cette réponse tardive à une attaque remontant à 1658. Hobbes suggère une date relativement précise lorsqu'il affirme, dans son adresse au lecteur, que Bramhall a pris le *Léviathan* pour cible « il y a dix ans ». Il rédigerait donc sa réplique en 1668. Un autre élément paraît accréditer cette conjecture, qui est une allusion à la version latine du *Léviathan*, dont Hobbes déclare, plus loin, supposer « qu'elle est, à ce jour, imprimée au-delà des mers ». Le lieu dont il est question ici est, on le sait, Amsterdam, où le *Léviathan* latin paraît en 1668. C'est sans doute sur la foi de ces deux indications que George Croom Robertson, dans sa biographie de Hobbes, avance que la *Réponse à l'évêque Bramhall* a « certainement » été rédigée en 1668[1]. Se référant à ce commentateur, Macdonald et Hargreaves fournissent la même date[2].

Peut-on être aussi catégorique et s'en remettre sans la moindre hésitation au témoignage de Hobbes? Un certain nombre d'éléments incitent au moins à la prudence. L'allusion au *Léviathan* latin est vague. De plus, immédiatement après, Hobbes affirme avoir été « sollicité d'un pays étranger de traduire le livre en latin » à une « date récente ». Or, de telles invitations lui ont été adressées de France par de Martel en 1657, par du Bosc en 1659, et de Hollande par Sorbière en 1664[3]. A laquelle de ces sollicitations songe-t-il ici, et quel sens assigne-t-il à la notion de « date récente »? On ne saurait le dire. Enfin, l'adresse au lecteur comporte une autre affirmation qui pourrait autoriser à ne pas accepter aveuglément toutes les indications apportées par Hobbes. Lorsqu'il déclare que le livre de Bramhall a paru « il y a dix ans » mais qu'il n'en a « jamais entendu parler avant une date ancienne de trois mois environ, si peu l'on a parlé des écrits

1. George Croom Robertson, *Hobbes*, Londres, 1910, p. 197.

2. H. Macdonald et M. Hargreaves, *Bibliography of Thomas Hobbes*, *op. cit.*, p. 40.

3. Voir, sur ce point, François Tricaud, introduction à la traduction française du *Léviathan*, *op. cit.*, p. XX.

de Monseigneur », doit-on vraiment le croire ? Bien avant de devenir primat d'Irlande lors de la Restauration, Bramhall jouissait d'une grande notoriété. Au moment de la publication de *La capture de Léviathan*, en 1658, Hobbes se trouvait en Angleterre (ce qui n'était pas le cas de l'évêque). En dernier lieu, Bramhall avait, dès 1655, annoncé le plus publiquement du monde être disposé à réfuter les thèses du *Léviathan* : dans l'adresse au lecteur de *A Defence of True Liberty*, il se déclarait prêt à démontrer que les principes exposés dans cette œuvre de Hobbes étaient « pernicieux sous le rapport de la piété comme de la politique, et destructeurs de tous liens humains, entre prince et sujet, père et enfant, maître et serviteur, mari et femme »[1]. Les termes utilisés devaient revenir dans le titre complet de *La capture de Léviathan*[2]. Hobbes, pour sa part, prit garde à l'avertissement puisque, comme je l'ai rappelé, il suggéra à Bramhall, dans les *Questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard*, d'intituler son ouvrage *Behemoth contre Léviathan*.

Si, par conséquent, on peut légitimement mettre en doute l'affirmation selon laquelle Hobbes n'aurait appris l'existence de *La capture de Léviathan* que dix ans après sa publication, il n'est guère plus de raison d'accepter comme indiscutable ce chiffre même de dix ans. L'indice qui pèse du plus grand poids en faveur de l'année 1668 est, une fois encore, l'allusion à la parution imminente du *Léviathan* latin. Imprécise par elle-même, elle ne devient probante que dans l'hypothèse – tout à fait plausible, il est vrai – où l'impression mentionnée par Hobbes est, lorsqu'il l'évoque, achevée. Le 9 décembre 1667, en effet, le philosophe a reçu de Pierre Blaeu, le fils de l'éditeur néerlandais Jean Blaeu, une lettre dans laquelle son correspondant lui déclare, au sujet de cette œuvre : « Je vous diray au second lieu que je suis bien aise d'apprendre que vous avès desia achevé les deux tiers du livre que sçavez et que vous travaillez tous les jours deux heures avec espérance de l'achever avec l'aide de Dieu devant Pasque »[3]. Il semblerait donc que ce fut dans les premiers mois de 1668 au plus tôt que les Blaeu disposèrent de l'intégralité du *Léviathan* latin. Si l'on suppose que Hobbes leur envoya le texte par morceaux et que, pour gagner du temps, ils en commencèrent l'impression sans attendre d'en avoir reçu la totalité, on ne saurait exclure que la phrase citée de la *Réponse à la capture de Léviathan* signifie : la version latine de mon *Léviathan*, dont je pense qu'elle est en cours d'impression[4]. Dans ce cas, il travaillerait encore, alors, à sa traduction. On pourrait dater la rédaction de l'ultime réplique à Bramhall de 1667.

1. *Defence*, « To the Reader », texte non paginé.
2. Voir p. 12, n. 1.
3. Cité par François Tricaud, introduction au *Léviathan*, *op. cit.*, p. XXI.
4. L'anglais ne permet pas de trancher entre les deux interprétations. Hobbes écrit : « *my* Leviathan *converted into Latin, which by this time I think is printed beyond the seas* ». La forme verbale *has been printed* eût imposé la première lecture ; *is being printed* la seconde. Telle qu'elle est, la phrase autorise les deux.

Le contexte historique n'interdit aucunement cette seconde conjecture. Il rendrait bien téméraire, en revanche, l'hypothèse d'une année antérieure[1]. C'est, en effet, à la fin de 1666 que commence au Parlement une campagne dirigée contre la diffusion de certaines doctrines, dont celles de Hobbes qui sont expressément mises en cause. A la suite de l'épidémie de peste de 1665 et du « Grand Incendie » qui a frappé la ville de Londres en 1666, certains membres de la Chambre des Communes profitent des débats relatifs aux malheurs de la nation et aux remèdes susceptibles d'y être apportés pour dénoncer la propagation de l'athéisme et d'opinions sacrilèges. Le 21 septembre 1666, un projet de loi est déposé visant à l'interdiction de ces doctrines. Le 17 octobre, la commission créée à l'effet d'examiner ce projet reçoit pouvoir d'ouvrir une information « au sujet des livres qui tendent à l'athéisme, au blasphème et au sacrilège, ou bien s'en prennent à l'essence et aux attributs de Dieu, en particulier le livre publié sous le nom d'un certain White, le livre de M. Hobbes intitulé le *Léviathan*, et de présenter à la Chambre un rapport accompagné d'un avis »[2]. Le premier ouvrage mentionné paraît être celui de Thomas White (1593-1676), l'auteur du *De Mundo* réfuté par Hobbes, intitulé *The Middle State of Souls. From the Hour of Death to the Day of Judgment*. Ce livre, après une publication en latin à Paris en 1653, avait paru à Londres en 1659. Le 31 janvier 1667, le projet de loi est adopté par la Chambre des Communes. Soumis à l'examen d'une commission spéciale de la Chambre des Lords, il est rejeté en février. Discuté à nouveau en octobre de cette année, il ne sera définitivement abandonné qu'en 1668. Il semble que l'influence du roi et de son ministre Arlington aient été pour beaucoup dans cette défaite. Il existe, en tout cas, une lettre de Hobbes, datée du 9 juin 1667, remerciant Arlington et le sous-secrétaire Williamson de « leur médiation »[3]. Si, cependant, le philosophe eut à se louer de l'appui royal, c'est à la même époque, sans doute entre 1666 et 1668, qu'il se vit interdire par Charles II de publier le *Behemoth*, très probablement parce que le souverain ne souhaitait pas que, à la controverse religieuse, vînt s'en ajouter une autre touchant les causes de la guerre civile, telles que les analysait Hobbes dans cette œuvre[4].

1. Celle d'une date postérieure à 1668 paraît exclue par l'allusion au *Léviathan* latin, de quelque manière qu'on la lise. Le livre parut cette année-là. On imaginerait difficilement que Hobbes n'ait été informé de sa publication qu'en 1669.

2. *In* : G.C. Robertson, *Hobbes, op. cit.*, p. 194.

3. *Calendar of State Papers, Domestic Series, 1667*, Londres, 1866, p. 163. La lettre est ainsi résumée dans ce document : « Thomas Hobbes à Williamson. Le remercie ainsi qu'Arlington pour leur médiation, à laquelle il attribue en partie le traitement favorable auquel il a eu droit de la part de M. Bridgman ».

4. Sur cette interdiction royale, voir la lettre de Hobbes à son imprimeur William Crooke, datée de juin 1679, et publiée par ce dernier dans un avant-propos aux *Considerations upon the Reputation, Loyalty, Manners, and Religion of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Cet écrit autobiographique fut réédité par Crooke en 1680 (après une première édition sous un titre légèrement différent en 1662), précédé de l'avant-propos mentionné ici. On le trouve au tome IV de l'édition Molesworth, avec le texte de Crooke (*EW*, IV,

Il n'y a guère à douter que cet épisode parlementaire constitue l'arrière-plan de plusieurs allusions formulées dans la *Réponse à la capture de Léviathan*, ainsi que dans les textes sur l'hérésie qui accompagnent cette œuvre [1]. Il reste que le Parlement ne fut pas le seul terrain sur lequel se déroulèrent, au cours de ces années, les polémiques dirigées contre Hobbes. En mars 1668, Daniel Scargill, *fellow* de Corpus Christi, à Cambridge, est exclu de l'Université en raison de son adhésion aux principes de la philosophie hobbesienne. Il n'est réintégré, en 1669, qu'après avoir abjuré publiquement ces « thèses malfaisantes, blasphématoires et athées » [2]. Par ailleurs, on ne compte pas les pamphlets, dus en particulier à des membres du clergé, qui dénoncent les opinions professées par Hobbes. Pour citer ce seul exemple, Thomas Tenison, futur archevêque de Cantorbéry, publie, en 1670, *The Creed of Mr Hobbes, examined in a Feigned Conference between him and a Student of Divinity*, dans lequel figurent la plupart des points de la charge lancée par Bramhall en 1655 : corporéité de Dieu et absurdité de l'idée de substances incorporelles, nécessitation de la volonté, légitimité du reniement des croyances chrétiennes pour échapper à la persécution, négation de l'éternité des peines de l'Enfer, commencement de l'immortalité lors de la résurrection.

Ce n'est assurément pas sans raison que, face à ces attaques convergentes, Hobbes répond, pendant la même période de la fin des années 1660, par une série d'œuvres dans lesquelles on relève une communauté de thèmes et de préoccupations : la *Réponse à la capture de Léviathan*, où il s'explique de ses doctrines théologiques ; la *Relation historique touchant l'hérésie et son châtiment*, qui lui fait suite, ainsi que le texte intitulé *Sur les lois relatives à l'hérésie*, où il démontre l'impossibilité juridique de poursuivre quiconque, à l'époque, pour cause de manquement à une orthodoxie religieuse supposée ; *Historia ecclesiastica*, où, à l'occasion d'une analyse historique complète (en vers) du développement de l'Eglise depuis les origines, il fustige les constants empiètements du clergé sur le pouvoir civil et son intolérance de toujours ; le *Dialogue entre un philosophe et un juriste des*

pp. 409-440). Voir, au tome XII-1 des *Œuvres* de Hobbes, *M. Hobbes considéré dans sa loyauté, sa religion, sa réputation et ses mœurs*.

1. Voir, p. 171, l'allusion à ceux qui « applaudissent » la doctrine traditionnelle soutenue par Bramhall au sujet des attributs divins, et « souhaiteraient que la Haute Cour du Parlement la corroborât, ainsi que quelques autres, par une loi ». Voir, également, p. 261, la mise en cause de ceux qui « n'ont pas hésité à déclarer publiquement qu'il se trouve bien des hérésies dans mon *Léviathan* ». Cf. encore, dans la *Relation historique touchant l'hérésie et son châtiment*, la mention des évêques et des presbytériens qui ont porté, « au Parlement, l'accusation d'hérésie contre ce livre ». Cf. enfin, dans le texte intitulé *Sur les lois relatives à l'hérésie*, l'allusion aux « accusateurs » auxquels Hobbes ne juge pas nécessaire de répondre sur le fond de ses doctrines, ayant fourni une réplique de caractère historico-juridique qui devrait, selon lui, suffire (*Œuvres*, XII-1).

2. *In* : S. I. Mintz, *The Hunting of Leviathan*, *op. cit.*, p. 50. Mintz rappelle que Ralph Cudworth, le néo-platonicien, était parmi les signataires de l'ordre d'expulsion de Scargill.

Common Laws d'Angleterre où, dans la section 5, il aborde à nouveau la question du traitement juridique de l'hérésie ; le *Behemoth* où, indépendamment des multiples allusions à l'hérésie, il met en cause les responsabilités d'un clergé querelleur, ambitieux et fanatique dans le déclenchement de la révolution anglaise ; l'Appendice du *Léviathan* latin où, une fois encore, il se justifie d'avoir soutenu, notamment dans cette œuvre, des positions théologiques peu conformes aux doctrines officielles.

II. Bramhall *redivivus*

La liste de ces écrits, contemporains et tous (à l'exception du *Léviathan* latin) publiés après la mort de Hobbes, le démontre amplement : la restauration de la monarchie, que le philosophe affirma avoir appelée de ses vœux, inaugura dans sa vie un chapitre mouvementé, voire chargé de périls. Elle explique aussi, pour une large part, pourquoi il jugea nécessaire, un dizaine d'années après sa publication, de répliquer aux accusations contenues dans le livre de Bramhall. Qu'il fût ou non sincère en affirmant n'avoir pris connaissance de l'ouvrage qu'à ce moment précis, on comprend aisément que, aux alentours de l'année 1668, il ait entrepris d'y répondre point par point. Sa contre-attaque pouvait atteindre d'autres adversaires que l'évêque, mort depuis cinq ans déjà. On serait même tenté d'avancer qu'elle ne visait que ceux-là (à moins de supposer que Hobbes éprouvait une animosité particulièrement tenace à l'égard de Bramhall, au point de ne pas trouver indigne de lui de s'en prendre à un mort : on peut hésiter, au moins, à accepter cette hypothèse). La question semble alors de déterminer pourquoi, dans la situation qui était alors la sienne, il choisit de donner à son plus long plaidoyer *pro domo* la forme d'une réponse de caractère personnel à Bramhall, alors qu'il eût pu préférer ne pas risquer d'attirer l'attention sur un livre peut-être oublié et, somme toute, plutôt embarrassant, ne fût-ce que par la systématicité des critiques qu'il contenait. Plusieurs explications sont envisageables sur ce point. L'une, d'ordre psychologique, tiendrait à un certain goût hobbesien de la provocation. Elle n'aurait rien d'invraisemblable, eu égard à ce que l'on sait du tempérament de Hobbes (et, de fait, prendre pour cible Bramhall, parfait symbole de l'*Establishment* politico-religieux, c'était heurter de front les autorités établies, alors même qu'elles étaient parcourues d'un fort courant d'hostilité à l'encontre du philosophe). Elle ne serait pas, cependant, suffisante : d'autres que Bramhall, et pour des raisons presque identiques, avaient, dans les années 1650, vilipendé les thèses exposés dans le *Léviathan*. En 1655, dans *Humble Advice, or the Heads of Those Things which were offered to many Honourable Members of Parliament*, Richard Baxter avait prié le Parlement de condamner au bûcher les écrits diffamatoires à l'égard des fondements de la religion chrétienne, et tout particulièrement le *Léviathan*[1]. Plus prompt que Bram-

1. Il n'est pas sans ironie que les œuvres de Baxter aient côtoyé celles de Hobbes (ainsi que de Milton et de Buchanan) dans la condamnation fulminée par l'Université

hall à nommer explicitement les opinions hérétiques, Alexander Ross, dans *Leviathan drawn out with a Hook*, avait, en 1653, traité Hobbes d'anthropomorphite, sabellien, nestorien, sadducéen, manichéen, montaniste, origéniste, socinien[1]. Encore cette liste d'anathèmes n'est-elle pas close. On peut considérer, en vérité, que Bramhall possédait, sur les autres accusateurs, trois avantages. La dignité de ses propos (bien que, comme je l'ai signalé, son ton eût, à ce stade de la controverse, tendance à s'échauffer) convenait davantage à une dispute philosophique qu'un flot d'injures faiblement argumentées. Son statut ecclésiastique et social conférait à ses attaques quelque chose de flatteur (en même temps qu'il risquait de rendre la réplique de Hobbes plus irritante encore pour l'*Establishment*). Surtout, *La capture de Léviathan* offrait un exposé complet des conceptions théologico-politiques dont Hobbes souhaitait montrer la nature profondément néfaste, en particulier quand elles étaient défendues par un haut dignitaire de l'Eglise et (les deux aspects ne se dissociant pas) de l'Etat.

Comme on le constate à lire les passages de cette œuvre que Hobbes reprend sous forme de citations afin de les réfuter ou de les contrer, Bramhall est, sur le plan politique, l'avocat de trois principes fondamentaux de l'anglicanisme laudien[2]. En premier lieu, il tient que l'Eglise remplit sa mission terrestre en vertu d'un mandat d'origine transcendante : elle exerce donc son autorité – notamment en matière d'interprétation de l'Ecriture –

d'Oxford, en 1683, à l'encontre des « livres pernicieux » et des « doctrines nuisibles, aux effets destructeurs pour la personne sacrée des princes, leurs Etats et leur gouvernement, et toute société humaine » (*in* : J.P. Kenyon, *The Stuart Constitution 1603-1688*, 1ère édition, Cambridge, Cambridge University Press, 1966, p. 471).

1. *In* : John Bowle, *Hobbes and his Critics*, Londres, Frank Cass and Co, 1969, pp. 63-64.

2. C'est par commodité que j'emploie encore cet adjectif dans le contexte de la Restauration. Je ne pense pas qu'il y ait là rien d'illégitime. Certes, l'Eglise d'Angleterre qui, en 1660, renaît de ses cendres avec la monarchie n'est plus tout à fait celle de l'archevêque Laud. En particulier, l'abolition de la Chambre Etoilée et du tribunal de la Haute Commission, dès le début de la révolution, l'a privée d'un levier politique important. Il reste que sa puissance demeure considérable. Le Parlement « cavalier » lui est tout dévoué, comme en témoignent l'adoption de la série de lois composant le « code Clarendon », qui renforce l'hégémonie anglicane sur la vie publique, ou encore les démarches tendant à censurer et à réprimer la diffusion de doctrines jugées hérétiques comme celles de Hobbes. Les tribunaux ordinaires lui permettent encore d'exercer un contrôle étroit sur les personnes (la peine d'excommunication qu'ils peuvent prononcer entraîne l'impossibilité d'agir en justice et de satisfaire aux obligations de serment et de communion anglicane imposées par la législation à quiconque veut détenir une charge publique). Son idéologie axée sur la nécessaire union du trône et de l'autel trouve dans l'ensemble du clergé des champions exceptionnellement ardents. Anticipant sur les débats et les déchirements que provoquera la révolution de 1688-1689 au sein d'une Eglise partagée entre sa fidélité à la monarchie de droit divin et son attachement au protestantisme, on pourrait, au prix d'un léger anachronisme, considérer que le Bramhall *redivivus* auquel réplique Hobbes est le porte-parole d'une tendance *High Church* très fortement dominante en cette période. Du même coup, comme on le verra confirmer plus loin à propos de la question de l'érastianisme, s'esquisse la proximité de Hobbes vis-à-vis de la tendance opposée du latitudinarisme naissant.

jure divino[1]. En second lieu, si Bramhall reconnaît la nécessité d'une soumission pleine et entière des sujets aux ordres de leur souverain, ces ordres seraient-ils « erronés ou injustes », il n'en considère pas moins que, dans les cas « clairs et évidents » où un commandement du prince contredit une loi divine, il vaut mieux « obéir à Dieu qu'à l'homme » : en quoi consiste la doctrine de l'obéissance passive, et la limite infranchissable qu'elle fixe au devoir de chacun d'accepter les caprices de l'autorité[2]. En troisième lieu, on ne saurait concevoir que l'homme ait jamais vécu en dehors de toute loi, dans la condition de solitude et d'amoralité que (selon Bramhall) décrit Hobbes lorsqu'il évoque l'état de nature : « il a toujours existé des empires dans le monde depuis Adam, et Adam possédait une loi écrite en son cœur par le doigt de Dieu »[3]. C'est de cette loi divine qu'a découlé la loi civile. Celle-ci a donné une réalité juridique au type d'organisation sociale le plus conforme à la nature, la monarchie paternelle, qui correspond au mode de gouvernement en vigueur au temps d'Adam et de ses successeurs. Comme on l'a entrevu à l'occasion du débat sur la nécessité[4], Bramhall adhère à une doctrine patriarcaliste fort proche de celle que théorise Filmer dans son *Patriarcha*[5]. C'est au nom de l'autorité naturelle et

1. Voir p. 222. Cette doctrine deviendra, quelques années plus tard, le fondement essentiel de l'idéologie *High Church*. Face à un courant latitudinaire favorisé par la Glorieuse Révolution, le clergé *High Church* y puisera une légitimation de son refus de toute politique de véritable tolérance religieuse. Le combat pour le maintien de l'hégémonie anglicane sera mené au nom d'une Eglise pensée comme société distincte de la société civile, gouvernée par des évêques héritiers directs des apôtres et, de ce fait, fondée à revendiquer le rôle d'associé exclusif du pouvoir civil. La théorie des « deux sociétés » sera ainsi évoquée par le célèbre controversiste Francis Atterbury (notamment dans *A Letter To a Convocation Man*, 1696) de même que par le principal défenseur des « nonjureurs » (qui refuseront de prêter serment à Guillaume d'Orange) Henry Dodwell (en particulier dans *A Vindication of Deprived Bishops*, 1692). Voir, sur ce développement de l'histoire de l'anglicanisme, l'article de Mark Goldie, « The Nonjurors, Episcopacy, and the Origins of the Convocation Controversy », dans : *Ideology and Conspiracy : Aspects of Jacobitism, 1689-1759*, Eveline Cruickshanks éd,. Edimbourg, John Donald Publishers Ltd, 1982 (pp. 15-35).

2. Voir p. 250. Cette doctrine se révèlera, lors de la Glorieuse Révolution, tout à la fois embarrassante et d'un grand secours pour le clergé anglican. Elle lui rendra difficile de justifier l'acceptation (à une forte majorité) d'un régime issu d'une rébellion contre l'autorité légitime. Elle lui permettra de se réfugier derrière l'affirmation du caractère providentiel de cette révolution, sanction d'une politique arbitraire, et de la nécessité de se soumettre à la volonté manifeste de Dieu. Voir, sur cet aspect de l'anglicanisme politique, l'article de Gerald Straka, « The Final Phase of Divine Right Theory in England 1688-1702 », *The English Historical Review* 77 (1962), pp. 638-658. En dénonçant, comme il le fait dans sa réplique à Bramhall, les ambiguïtés de la doctrine de l'obéissance passive, Hobbes met par avance en lumière les difficultés et les ressources qu'elle offrira quelques années plus tard.

3. Voir p. 247.

4. Voir p. 49, n. 1.

5. On sait que *Patriarcha, or the Natural Power of Kings* de Sir Robert Filmer, probablement écrit dans les années 1630, sinon plus tôt, ne fut publié qu'en 1680. Cependant, la théorie formulée dans cette œuvre fut connue et discutée longtemps auparavant. Il

originaire des pères de famille qu'il récusait, dans *A Defence of True Liberty*, l'idée avancée par Hobbes du consentement qui « fait la loi ». La même conception lui inspire, dans *La capture de Léviathan*, le refus de toute forme d'anomie, fût-ce à des fins purement heuristiques (mais Bramhall voit dans l'état de nature hobbesien un épisode proprement historique). C'est parce qu'il repousse ce qu'il considère comme une représentation dégradante de l'humanité qu'il rejette le régime de « souveraineté absolue » qui lui paraît en être la conséquence logique : des créatures spontanément sociables et pieuses n'ont nul besoin d'un pouvoir aussi « exorbitant »[1] ; pour l'Angleterre, le régime de la « monarchie mixte », dans lequel le roi, sans se départir en rien de sa souveraineté, partage sa puissance législative avec les états représentés au Parlement, est celui qui convient le mieux[2].

Si cet aspect institutionnel de la pensée de Bramhall est développé au second et au troisième chapitres de *La capture de Léviathan*, auxquels Hobbes néglige délibérément de répondre, il est un des horizons sur lesquels se détache la critique de la souveraineté hobbesienne qui, indivise et illimitée, exclut la reconnaissance d'un pouvoir spirituel (ou ecclésiastique) autonome, puisque fondé en droit divin. Il indique assez que le livre de l'évêque rassemblait quelques-unes des thèses auxquelles le philosophe s'était, depuis la rédaction des *Elements of Law*, en 1640, le plus constamment opposé. Il en allait de même sur le plan strictement théologique. De nouveau, en effet, l'esprit dans lequel Bramhall contestait les doctrines de Hobbes était celui-là même dont le *De Cive* et, plus encore, le *Léviathan* avaient fait le procès : incapacité à surmonter le dualisme dont la métaphysique grecque avait infecté la théologie chrétienne ; enracinement dans une tradition catholique qui, pour cette raison, avait élaboré une dogmatique aussi absurde que pernicieuse, relativement à la nature de l'âme, à l'Enfer et à la Trinité. Dès lors, l'invocation de l'orthodoxie qui sous-tend à chaque pas *La capture de Léviathan*, et la dénonciation de l'athéisme et des penchants hérétiques de Hobbes, fournissaient à ce dernier l'occasion de présenter, en même temps qu'une défense et illustration de ses propres positions, un réquisitoire synthétique à l'encontre du discours théologique dominant. Face à ce qu'on pourrait définir comme un bréviaire de l'anti-hobbisme, l'ultime réplique à Bramhall avait, en quelque sorte, valeur testamentaire. En choisissant de faire rebondir une dernière fois une querelle ancienne, Hobbes s'adressait à l'adversaire qui, à défaut de l'avoir le mieux compris,

n'y aurait rien de surprenant à ce que Bramhall en eût été imprégné, sans peut-être même avoir entendu parler de Filmer.

1. *Works*, IV, p. 560.

2. *Ibid.*, pp. 564-5. Cette défense du régime de la monarchie mixte, courante dans les milieux royalistes, interdit qu'on définisse Bramhall comme un simple disciple de Filmer, l'auteur de *The Anarchy of a Limited or Mixed Monarchy* (1648). Elle est à rapprocher de la quasi-adhésion de l'évêque à l'idée d'un pouvoir civil de nature originellement fiduciaire, conçu comme un mandat confié par les pères à l'un d'entre eux afin de faire régner la justice par le moyen de lois (voir, dans *A Defence of True Liberty*, pp. 99-100 ; ici, p. 75, n. 4).

incarnait de façon éminemment adéquate le sytème de pensée qu'il jugeait le plus détestable et le plus dangereux.

III. Structure argumentative de la réponse de Hobbes à Bramhall

L'exercice auquel se livre Hobbes dans la *Réponse à la capture de Léviathan* est, tout à la fois, délicat et original. Il s'agit pour lui, d'une part, de prouver que son attachement à l'anglicanisme ne saurait se contester et, d'autre part, de justifier des positions théologiques peu conformes à l'enseignement officiel de l'Eglise d'Angleterre ; autrement dit, de triompher de l'accusation de manquements répétés à l'orthodoxie, tout en soutenant des conceptions tendant à la subversion de cette même orthodoxie. Cette double visée explique la structure argumentative particulière de l'œuvre. Elle détermine une stratégie rhétorique complexe qui se déploie sur trois axes.

a) Un ultra-anglicanisme politique.

Les protestations de fidélité à l'anglicanisme revêtent une forme essentiellement politique. Hobbes n'éprouve guère de peine à faire valoir qu'il a toujours défendu l'existence d'une Eglise nationale, épiscopale, indissolublement liée à la monarchie (ou à l'Etat). Sur ce plan, il semblerait même que ce soit Bramhall qui prête le flanc à la critique. En reprochant à Hobbes de plaider en faveur de la subordination de l'Eglise au prince, et en invoquant un droit divin qui fonderait l'autorité ecclésiastique au même titre que le pouvoir civil, il trahit l'esprit qui a présidé à la naissance de l'Eglise d'Angleterre réformée, et que symbolise parfaitement l'Acte de Suprématie de 1559. De même, en se réclamant d'une Eglise universelle, ou catholique au sens étymologique du terme, il bafoue, déclare Hobbes, l'héritage anglican, qui privilégie la dimension nationale de la religion. De ces deux points de vue, on peut considérer que la volonté manifeste de prendre Bramhall à contre-pied, sur le terrain qu'il a choisi, vaut critique de la doctrine laudienne.

b) La poursuite de l'hérésie, non-sens juridique et théologique.

Alors même qu'il se proclame fils soumis de l'Eglise d'Angleterre, prêt à en accepter toutes les censures, Hobbes a soin de développer les raisons pour lesquelles il lui apparaît qu'il n'y a pas lieu de requérir quelque châtiment que ce soit à l'encontre des opinions hétérodoxes. Son argumentation emprunte plusieurs voies.

• A supposer que l'Eglise ait jamais possédé le droit de condamner l'hérésie autrement que dans l'abstrait, elle a perdu ce droit au profit des souverains chrétiens, seuls juges et interprètes légitimes des doctrines en tant que souverains, et des doctrines chrétiennes en tant que chrétiens.

• Dans le cas de l'Angleterre, l'hérésie a cessé de constituer un crime au regard de la loi à la suite de deux événements : l'abrogation, sous le règne d'Elizabeth, de la législation anti-hérétique ; l'abolition, au début de la

période révolutionnaire, des juridictions ecclésiastiques (telles que la Haute Commission et la Chambre Etoilée) qui pouvaient encore servir à la répression des doctrines censément hérétiques.

• L'hérésie est un pseudo-concept. La foi chrétienne repose sur un article unique, qui est à lui seul la clef du salut : la croyance que Jésus est le Christ, autrement dit le Messie promis, ressuscité des morts après son sacrifice expiatoire. Quiconque fait sien cet *unum necessarium* peut se dire chrétien. Les dogmes dont la tradition de l'Eglise l'a surchargé n'ont aucun pouvoir de sauver. Ils sont le résultat de l'influence néfaste de la métaphysique grecque. Ils n'ont d'autre utilité que de permettre au clergé d'assouvir sa passion de la dispute et de la domination. L'accusation d'hérésie n'a donc aucune signification : on est ou l'on n'est pas chrétien au sens de l'adhésion à l'article fondamental du christianisme ; cette foi essentielle ne relève pas des opinions que seules les arguties ecclésiastiques en viennent à déclarer hérétiques.

Les deux premiers de ces arguments sont esquissés dans la *Réponse à la capture du Léviathan*. Ils trouvent toute leur ampleur dans la *Relation historique touchant l'hérésie et son châtiment*, qui fait logiquement suite à ce texte. On peut noter, par ailleurs, deux évolutions significatives par rapport aux écrits antérieurs de Hobbes. Dans le *De Cive*, rappelle Bramhall, celui-ci avait affirmé que « la parole de l'interprète des Ecritures est la parole de Dieu »[1]. Cette exaltation hyperbolique du rôle du souverain, qu'on ne retrouvait pas sous une forme identique dans le *Léviathan*, devient ici impossible en raison de l'affirmation selon laquelle « serait-elle le fait d'une autorité légitime, l'interprétation n'est pas, pour autant, toujours forcément vraie »[2]. Hobbes n'avait certes jamais écrit que le souverain avait la capacité de rendre une doctrine vraie ou fausse : le souci de disqualifier l'idée d'orthodoxie le conduit à souligner le caractère limité, parce que purement extérieur, de la soumission à l'autorité du souverain en matière religieuse. En outre – est-ce volonté de prouver la sincérité de ses dénégations à ce sujet ? – il adopte envers les athées une attitude qui anticipe sur celle que manifestera Locke dans sa *Lettre sur la tolérance*. Si quelqu'un, écrit-il, nie ouvertement l'existence de Dieu, « aucun châtiment prévu par la loi ne peut être trop grand pour une telle insolence, car il est impossible de vivre dans une république avec des hommes aux serments desquels nous ne pouvons raisonnablement accorder aucun crédit »[3]. Le recours à cet argument est d'autant plus frappant que, dans le *Léviathan*, Hobbes accordait au serment un statut très inférieur à celui de la convention, affirmant que celle-ci, « si elle est légitime, vous lie aux yeux de Dieu, en l'absence de

1. « *Verbum interpretis scripturarum esse Verbum Dei* » (*DCi*, III, XVII, 17).
2. Voir p. 218.
3. Voir p. 167. Le texte de Locke sur l'impossibilité d'accepter le serment d'un athée est reproduit à la note 1.

serment aussi bien qu'en cas de serment », et que, « si elle est illégitime, elle ne lie pas du tout, fût-elle même confirmée par un serment »[1].

c) Conformité à l'Ecriture des doctrines hobbesiennes dénoncées comme hérétiques.

A défaut d'être en pleine concordance avec l'enseignement officiel de l'Eglise d'Angleterre – objet, pourtant, de fréquentes mentions ici, mais sur des points qui concernent la suprématie royale plutôt que la théologie –, les doctrines exposées dans le *Léviathan* dont Bramhall et d'autres ont dénoncé l'impiété et la nature hérétique respectent, selon Hobbes, le sens véritable de l'Ecriture.

• La corporéité de Dieu est clairement affirmée par saint Paul. On en trouve également la formulation dans Tertullien.

• Le dogme trinitaire n'a pas de fondement en Ecriture. L'interprétation qu'en a proposée Hobbes, légèrement équivoque par le langage utilisé, est cependant fidèle à la signification propre des mots « personne » et « hypostase » et aux intentions des Pères de l'Eglise lors du concile de Nicée.

• L'immortalité de l'âme n'est nulle part avancée dans l'Ecriture. En revanche, de nombreux passages de l'Ancien et du Nouveau Testament indiquent de manière indiscutable que l'âme, principe de vie (et non pas substance incorporelle séparée), meurt et ressuscite avec le corps.

• Il est conforme aux promesses et à la justice de Dieu de penser que l'immortalité, qui est une grâce, bénéficiera aux seuls élus, et que les réprouvés, voués à la mort, seront anéantis après avoir connu, au lendemain de la résurrection, une seconde vie naturelle.

A l'occasion de ce plaidoyer, un certain nombre de considérations nouvelles apparaissent sous la plume de Hobbes. Comme dans l'Appendice du *Léviathan* latin, celui-ci regrette d'avoir écrit que les trois personnes de la Trinité renvoient à Moïse, à Jésus et aux apôtres, en tant que représentants successifs de Dieu[2]. Il n'eût pas dû, rectifie-t-il, évoquer la « personne » de Moïse, mais son « ministère ». Une juste formulation de sa doctrine eût été, pour la première instance de la Trinité, que Dieu créa le monde « en sa propre personne ». La singularité de la *Réponse à la capture du Léviathan* tient à deux éléments. D'une part, Hobbes semble reprendre à son compte la définition de la personne comme « substance intelligente, qui accomplit un acte en son nom propre ou au nom d'un autre, de sa propre autorité ou par celle d'un autre »[3] : bien que ses conclusions – savoir, que « personne » ne

1. *Lev.*, XIV, 36.

2. Voir, dans l'Appendice du *Léviathan* latin, le onzième alinéa du chapitre III. Ce passage, où Hobbes se reproche une « grosse négligence », commente un propos qui se trouve au chapitre XVI du *Léviathan* anglais (§ 13). Ce même propos est cité par Bramhall, qui fonde également sa critique sur *Lev*, XLII, 3.

Voir aussi, dans l'Appendice du *Léviathan* latin, les alinéas 102 et 104 du chapitre I, où Hobbes interprète la notion de personne.

3. Voir p. 187.

se différencie pas, en fait, de « représentant » – soient identiques à celle de l'Appendice du *Léviathan* latin, le propos contredit ce qu'il affirme dans cette dernière œuvre, où on lit qu'entendre la personne comme une « substance première intelligente », ainsi que l'a fait Bellarmin, c'est se condamner à voir dans la Trinité « trois substances divines », ou « trois Dieux »[1]. D'autre part, c'est ici que Hobbes signale la mise en garde du Dr Cosin au sujet des ambiguïtés de sa doctrine trinitaire, et la modification de forme qu'il a introduite beaucoup plus tard dans les passages du *Léviathan* latin relatifs à cette question[2].

A l'appui de la thèse mortaliste, on relève ici les arguments suivants, outre ceux que Hobbes a utilisés aux chapitres XXXVIII, XLII, XLIV, XLV, et XLVII du *Léviathan* et qu'il reprend. Si les réprouvés ont une âme qui souffre déjà lors de la résurrection, ils possèderont deux âmes au jour du Jugement : l'une leur permettant d'être en vie, l'autre soumise par avance aux supplices infernaux. La doctrine soutenue par Hobbes correspond à l'ordre normal d'un procès, où le châtiment suit forcément la condamnation. Si l'on ne suppose pas que le Christ lui-même est mort tout entier sur la Croix, il faut lui attribuer trois hypostases : la nature divine, la nature humaine, la substance séparée et immortelle de son âme. Enfin, en ce qui concerne le sort des réprouvés, si la privation d'une éternité de bonheur ne paraît pas à certains, comme Bramhall, un bien grand châtiment, c'est peut-être faute qu'ils estiment la vie éternelle à son juste prix.

IV. Sur la religion de Hobbes

L'image qu'offre la *Réponse à la capture de Léviathan* de la religion de Hobbes n'est pas sans évoquer une forme de syncrétisme. En démêler les composantes est sans aucun doute plus aisé que d'en déterminer les sources, c'est-à-dire les influences qui pourraient en rendre compte.

a) Syncrétisme

Quoi qu'il en soit des critiques de Bramhall, porte-parole d'un courant – le laudianisme – apparu récemment dans l'histoire de l'Eglise d'Angleterre, Hobbes peut à bon droit se dire un parfait anglican sur le plan de l'ecclésiologie. Sa défense de l'organisation interne de l'Eglise, de l'épiscopat, de la subordination au monarque, des principes d'autorité doctrinale et d'uniformité du culte peut bien représenter une inflexion « absolutiste » de l'anglicanisme : elle n'est nullement incompatible avec l'attachement à l'Eglise nationale née au XVI[e] siècle. Il n'en va pas de même du point de vue de la conception des sacrements. Comme ne manque pas de l'observer

1. Appendice du *Léviathan* latin, I, 82.

2. Voir p. 193. On peut supposer que le Dr Cosin fit part à Hobbes de ses observations sur la Trinité pendant la période de l'exil parisien.

Bramhall, Hobbes, en ne reconnaissant au baptême et à l'eucharistie qu'une valeur commémorative, va à l'encontre de la doctrine anglicane, qui définit ces deux sacrements comme des « signes effectifs de grâce » par lesquels Dieu « agit invisiblement en nous »[1]. Au présencialisme anglican s'oppose ici un mémorialisme qui situe Hobbes parmi les héritiers de Zwingli, tenants d'une approche purement symbolique des signes sacramentels[2].

Par là se marque la parenté qui existe entre certaines des conceptions de Hobbes et celles des courants « radicaux » de la Réforme. Cette parenté est particulièrement sensible sur trois des points soulevés par Bramhall. Le rejet de l'immortalité de l'âme et la négation de l'Enfer comme lieu physique de peines éternelles pour les damnés étaient l'héritage commun des mouvements anabaptistes. Au Synode de Venise qui, en 1550, avait rassemblé des délégués de toute l'Italie du Nord et de Suisse, les représentants des communautés anabaptistes avaient adopté dix points fondamentaux parmi lesquels on relève :

> 4. Il n'y a pas d'autre Diable que la prudence humaine, car aucune créature de Dieu ne lui est hostile en dehors de celle-ci.
> 5. Les méchants ne se relèveront pas au dernier jour, mais seulement les élus, dont la tête est le Christ.
> 6. Il n'est d'Enfer que la tombe.
> 7. Quand meurent les élus, ils dorment jusqu'au jugement, jour où ils seront ressuscités.
> 8. L'âme des méchants périt avec le corps, comme tous les autres animaux[3].

Le mortalisme s'exprimait ici sous l'une de ses deux formes communes, la croyance en un sommeil de l'âme (en l'occurrence des seuls élus), dite « psychopannychisme ». L'idée d'une mort pure et simple de l'âme, le « thnétopsychisme », constituait l'autre variante de cette doctrine. On peut douter, cependant, que, entre le psychopannychisme et le thnétopsychisme, il y eût plus qu'une différence de degré. John Milton, l'auteur du *Paradis Perdu*, adhérent célèbre du mortalisme, devait soutenir dans la même œuvre de théologie que « le corps privé de vie ne dort pas, à moins que l'on considère qu'un morceau de pierre, par exemple, dort »[4], et que « l'âme aussi bien que le corps s'endort jusqu'au jour de la résurrection »[5]. Il reste que les croyances anabaptistes avaient dû – avec d'autres – pénétrer suffisamment en Angleterre pour que l'un des 42 Articles adoptés par l'Eglise

1. Citation du vingt-cinquième des 39 Articles.
2. Voir les textes de Calvin et de Zwingli cités en note pp. 220-221.
3. *In* : Earl Morse Wilbur, *A History of Unitarianism. Socinianism and its Antecedents*, Cambridge, Harvard University Press, 1946, p. 85.
4. John Milton, *Two Books of Investigations into Christian Doctrine Drawn from the Sacred Scriptures Alone* (circa 1658-1660) ; traduction du latin de John Carey ; Maurice Kelley éd., *Complete Prose Works of John Milton*, New Haven, Yale University Press, 1973, I, 13, p. 406.
5. *Ibid.*, I, 16, p. 452.

anglicane en 1553, sous Edouard VI, leur fût consacré. L'article 40 dispose, en effet, que « ceux qui déclarent que l'âme des défunts est endormie, privée de sensations, d'émotions, ou de perceptions, jusqu'au jour du Jugement, ou bien affirment que l'âme meurt avec le corps et qu'au dernier jour elle ressuscitera avec lui, sont en complet désaccord avec la juste croyance que nous expose la Sainte Ecriture »[1]. Le fait que l'article 42 portât condamnation des tenants du salut final des réprouvés, doctrine origéniste légèrement différente de celle que Hobbes devait défendre, témoigne en tout cas de ce que les convictions traditionnelles relatives à l'Enfer ne faisaient plus, elles-mêmes, l'unanimité parmi les protestants anglais[2].

Peut-on considérer que la théologie de Hobbes rencontrait, sur un point plus essentiel, un autre courant radical de la Réforme, le socinianisme ? Celui-ci avait beaucoup en commun avec l'anabaptisme, en particulier l'adhésion aux thèses mortalistes et le rejet du dogme de l'enfer. Dans les notes intitulées *De statu mortuorum*, Fausto Sozzini affirme que l'homme est intégralement mortel. La résurrection ne peut être qu'une grâce, réservée aux seuls croyants. Une éternité de tourments constituerait, à l'égard des réprouvés, une injustice qu'on ne saurait imaginer de la part de Dieu, qui « punit assez les méchants en les abandonnant à une mort éternelle »[3]. Cependant, l'article central de la religion socinienne – celui qui devait être cause des persécutions qui accablèrent ses adeptes – consistait dans l'affirmation de la nature unitaire de Dieu et, par conséquent, dans le refus du dogme de la Trinité : cette position se retrouve-t-elle également chez Hobbes ? Bramhall ne paraît pas avoir éprouvé de doute à ce sujet, bien qu'il ne prononce pas le mot de socinianisme[4]. Alexander Ross, on l'a vu, n'hésite pas, pour sa part, à qualifier Hobbes de « socinien ». De fait, sans entrer dans une analyse qui déborderait le cadre d'une introduction, on trouve, dans la *Réponse à la capture de Léviathan*, confirmation de certaines caractéristiques de langage et de pensée qui semblent donner quelque crédit à un tel jugement.

1. *In :* Charles Hardwick, *A History of the Articles of Religion*, Londres, 1876, p. 348. Lors de l'adoption, en 1563, des 39 Articles, version ultime (ou presque) de la confession de foi anglicane, cet article 40 disparut.

2. C'est sans doute pour avoir confondu l'idée de l'anéantissement des réprouvés avec celle, défendue par Origène, de leur salut final, qu'Alexander Ross, comme on l'a vu, qualifia Hobbes d'« origéniste ». Il est fort probable que Bramhall, commettant la même confusion, croyait lui aussi percevoir une trace d'origénisme dans la doctrine de Hobbes. C'est ce que laisse supposer sa référence sarcastique aux « docteurs miséricordieux » (voir p. 236), expression empruntée à saint Augustin qui, par là, désignait tout particulièrement Origène.

3. « *Deus satis omnes maleficos punit, si eos morti aeternae relinquat* ». *In : De statu mortuorum usque ad Diem aeternum*, dans le recueil de textes édités par D. Cantimori et E. Feist sous le titre *Per la storia degli eretici italiani del secolo XVI in Europa*, Rome, 1937, p. 252.

4. Voir p. 191 et, en particulier, la note 3 où le texte de Bramhall est rapproché de l'anathème contre l'arianisme qui accompagnait le texte du symbole adopté au concile de Nicée.

Je retiendrai, en particulier, les points suivants :

• la récusation du mot « hypostatique » comme dépourvu de signification et hypocrite[1] ;

• la volonté de restreindre l'emploi du mot « hypostase » aux deux natures, humaine et divine, du Christ[2] ;

• l'affirmation que, au sens propre, trois « hypostases » divines devraient renvoyer à trois substances, « c'est-à-dire, trois Dieux »[3] ;

• L'interprétation de la personne (conformément à la signification du latin *persona*, ainsi que du grec πρόσωπον que Hobbes juge, à la fois, peu « honorable » pour qualifier Dieu et infiniment plus juste que ὑπόστασις) en termes de représentant, comme celui qui agit « au nom » ou « par l'autorité » d'un autre, sur le modèle de l'avocat[4] ;

• l'extension au Christ de l'idée de la mortalité intégrale, corps et âme ensemble, de l'homme.

Encore pourrait-on signaler comme éléments de présomption allant dans ce même sens le fait, relevé par Bramhall, d'identifier la royauté du Christ à un « office pastoral », c'est-à-dire à un enseignement[5] ; ou bien l'assimilation de la mort de Jésus sur la Croix à un sacrifice lévitique, de nature essentiellement symbolique[6]. La réduction implicite du Messie à un statut purement humain paraît ainsi se conjuguer à l'appréhension juridique du concept de personne pour ne laisser rien subsister de la signification traditionnelle du dogme trinitaire. Peut-être cette pente vers une forme de néo-arianisme est-elle une conséquence nécessaire de la définition matérialiste de Dieu avancée par Hobbes[7]. Elle souligne, en tout cas, la faible portée du remplacement du mot « personne » par celui de « ministère » à propos de Moïse. La nouvelle formulation hobbesienne de la Trinité – « Dieu, en sa propre personne, créa le monde et, à la fois, institua une Eglise

1. Voir p. 195.

2. Voir p. 195.

3. Voir p. 188. Cet argument est un *locus classicus* de l'anti-trinitarisme. Dans les *Theses de Filio Dei et Trinitate*, Lelio Sozzini, tout en dénonçant la notion de Trinité comme l'invention de Grecs trop subtils, affirme que, « si le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois hypostases » *(si pater filius et S.S. tres sunt hypostases)*, « alors, ce sont trois Dieux » *(ergo sunt tres Dii)* : dans le recueil intitulé *Per la storia degli eretici italiani del secolo XVI in Europa, op. cit.*, p. 58.

4. Voir p. 187-188. C'est en vertu de cette assimilation que Hobbes assume et défend le raisonnement que lui reproche Bramhall, lorsque celui-ci écrit que « par les mêmes raisons, tout roi possède autant de personnes qu'il y a de juges de paix en son royaume, et le Dieu Tout-Puissant possède autant de personnes qu'il y a de rois » (p. 182). En répliquant : « Pourquoi pas ? » *(ibid.)*, et en précisant qu'il n'a « jamais dit qu'un roi et chacune de ses personnes sont une même substance » (p. 192) Hobbes laisse entendre assez clairement qu'il établit entre le Père et le Fils, par analogie, une différence radicale de statut ontologique.

5. Voir pp. 199-200.

6. Voir p. 201.

7. Hobbes peut-il se dire fidèle à l'idée originelle de la Trinité lorsqu'il écrit que, selon lui, et conformément à sa doctrine de la corporéité de Dieu, « la Trinité et les personnes dont elles se composent sont cet esprit corporel, pur et simple » (p. 182) ?

en Israël, utilisant à cette fin le ministère de Moïse : le même Dieu, en la personne de son Fils Dieu et homme, racheta le même monde et la même Eglise ; le même Dieu, en la personne du Saint-Esprit, sanctifia la même Eglise et tous ceux qui, dans le monde, ont la foi »[1] – semble atténuer l'égalité de rôle et de condition entre Moïse et Jésus que le *Léviathan* avait imprudemment posée : elle ne suffit pas à effacer le caractère instrumental assigné aux personnes par la doctrine qu'elle est censée résumer.

b) La question des sources : hypothèses

Les distinctions opérées ci-dessus n'impliquent aucunement l'existence de cloisonnements absolus entre les diverses écoles théologiques mentionnées : les sociniens, par exemple, partageaient les conceptions des zwingliens au sujet de l'eucharistie. Elles ne sauraient signifier qu'on peut considérer Hobbes comme un disciple de leurs fondateurs sur tous les points évoqués par eux : la plupart des anabaptistes, de même que les sociniens, repoussaient toute idée de prédestination[2], et prônaient une séparation de l'Eglise et de l'Etat aussi peu hobbesienne que la doctrine du libre arbitre dont ils se réclamaient. Elles ajoutent à la difficulté de clarifier le jeu des influences qui ont pu s'exercer sur Hobbes, étant admis, par ailleurs, que certaines rencontres théoriques peuvent ne pas relever de l'influence *stricto sensu*, et que subir une influence ne vaut pas à dire manquer d'originalité. Les parentés, les affinités, parfois les identités de vues esquissées ici renvoient, tout ensemble, à un *Zeitgeist*, à une circulation d'idées, à des lectures et à des spéculations qui ne peuvent donner lieu qu'à des hypothèses. Encore ces hypothèses ne sauraient-elles être exclusives les unes des autres.

Les résonances anti-trinitaires de la théologie hobbesienne n'ont, par elles-mêmes, rien de surprenant ni d'exceptionnel. Les occasions qui s'offrirent à Hobbes de débattre avec des adversaires du dogme de la Trinité et de prendre connaissance de la littérature socinienne furent nombreuses. Samuel Sorbière, le traducteur du *De Cive*, avec lequel il entretint de longues et étroites relations, fut un temps adepte de la religion « polonaise », au point d'entreprendre une traduction en français du traité *De causis mortis Christi* de l'illustre théologien socinien Johannes Crell, qu'il

1. Voir p. 192.

2. Le Catéchisme de Rakow, où sont exposés les articles de foi sociniens, déclare (sect. 6, ch. 10, « *De libero arbitrio* ») qu'« il est certain que le premier homme a été créé par Dieu de manière à être doué de libre arbitre » (« *certum est primum hominem ita a Deo conditum fuisse ut libero arbitrio praeditus esset* ») et que la doctrine de la prédestination fait apparaître Dieu injuste, hypocrite, imprudent et méchant (*Catechesis Ecclesiarum Polonicarum*, Stauropoli, 1684 – cette édition est une reprise de la version définitive du catéchisme racovien publié à Amsterdam en 1680). Cette argumentation se retrouve presque terme pour terme sous la plume de Bramhall, dans *A Defence of True Liberty*, ce qui ne laisse rien supposer d'autre qu'une communauté de pensée entre partisans du libre arbitre humain.

jugeait une « pièce inestimable »[1]. Pendant les années 1630, il arriva également à Hobbes de fréquenter le « cercle de *Great Tew* » fondé et animé par Lucius Cary, vicomte Falkland, où les idées néo-ariennes étaient connues et discutées. Les membres de cette société, dont beaucoup jouèrent un rôle décisif dans le camp royaliste au cours de la période révolutionnaire, puis dans la restauration de la monarchie et de l'Eglise d'Angleterre, se virent souvent accuser de socinianisme. Tel fut le cas de Falkland lui-même, dont Aubrey affirme qu'il fut « le premier socinien d'Angleterre »[2]; de Chillingworth, l'auteur de *The Religion of Protestants*, que le Jésuite Edward Knott traita de « fieffé socinien »[3]; de Henry Hammond, l'auteur d'un *Practical Catechism*, en 1644, auquel le controversiste puritain Francis Cheynell reprocha de ne pas contenir un mot de la Trinité[4]; de John Hales, décrit par Aubrey, à nouveau, comme « l'un des premiers sociniens d'Angleterre »[5]. En vérité, l'accusation portée contre ces hommes ne visait pas une adhésion explicite à la doctrine des Sozzini et de leurs disciples, dont on ne trouve nulle trace dans leurs écrits, mais, bien plutôt, leurs plaidoyers en faveur, d'une part, d'une interprétation rationnelle de l'Ecriture et, d'autre part, d'une politique religieuse tolérante. Cependant, en déclarant, dans son *Discourse of the Infallibility of the Church of Rome* : « Je me proclame non seulement anti-trinitaire mais turc dès lors que la raison m'apparaît pencher en ce sens plutôt qu'en sens contraire »[6], Falkland ne pouvait que favoriser la confusion (tentante, à des fins polémiques) entre le latitudinarisme naissant dont ses amis et lui-même étaient les promoteurs et un strict socinianisme. Par ailleurs, Falkland possédait une très riche bibliothèque, dont on a tout lieu de penser qu'elle comptait de nombreux ouvrages sociniens[7]. De même, le chapelain de Falkland, Charles Gataker, était le fils d'un érudit, Thomas Gataker, qui avait défendu un

1. A l'article « Crellius » des *Sorberiana, sive excerpta ex ore Samuelis Sorbiere*, Toulouse, 1691. Sur le socinianisme de Sorbière, voir mon article intitulé « Un socinien parmi les proches de Hobbes ? Remarques sur un aspect particulier de la vie de Samuel Sorbière », *Bulletin Hobbes III, Archives de Philosophie*, tome 54, cahier 2, avril-juin 1991, pp. 5-8.

2. Dans les *Brief Lives*, éd. A. Clark, 1898, p. 150.

3. Dans *A Direction to be observed by N.N. if hee meane to proceede in Answering the Book intitled, « Mercy and Truth, or Charity maintained by the Catholics »* (1636).

4. *In* : Hugh Trevor-Roper, *Catholics, Anglicans and Puritans*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988, p. 220. En répliquant à Cheynell qu'il n'avait pas jugé utile, dans son catéchisme, de mentionner le « mystère spéculatif » de la Trinité, Hammond ne fit que renforcer les soupçons de son accusateur.

5. *In : Brief Lives, op. cit.*, p. 279.

6. *Discourse of the Infallibility of the Church of Rome*, édition de 1660, p. 241.

7. Cette bibliothèque fut probablement vendue à All Souls College par Henry Cary, second fils de Falkland, dans les années 1650. Lors de la réorganisation de la Bibliothèque de All Souls, en 1928, le fonds socinien fut dispersé entre la Bodléienne (pour une faible partie) et, surtout, la Brotherton Library, à l'Université de Leeds. Voir H. John McLachlan, *Socinianism in 17th Century England*, Oxford, Oxford University Press, 1951, pp. 123-124.

socinien célèbre, Anthony Wotton, et dont la bibliothèque était réputée pour ses œuvres de théologie racovienne[1].

Les hésitations relatives au dogme de la Trinité, cependant, n'étaient pas chose nouvelle, ni limitée à des secteurs marginaux de l'opinion chrétienne. L'époque de la Renaissance en avait fourni d'assez nombreux exemples. Du côté catholique, on pourrait citer Erasme, écrivant qu'« il vaut mieux employer nos pieuses études à nous rendre semblables à Dieu, qu'à discuter indiscrètement pour savoir en quoi le Fils se distingue du Père, et en quoi le Saint-Esprit diffère des deux autres »[2]. Du côté protestant, on pourrait invoquer Mélanchthon qui, dans les *Loci communes*, s'appuie sur l'apôtre Paul pour demander : « Est-ce que Paul, dans le manuel de la doctrine chrétienne qu'il a dédié aux Romains, s'est mis à philosopher sur les mystères de la Trinité, sur le mode de l'Incarnation ou sur la Création active et passive ? Non, il s'occupe de la loi, du péché et de la grâce, points fondamentaux desquels seuls dépend la connaissance du Christ »[3]. Ces déclarations n'équivalaient aucunement à un rejet du dogme de la Trinité, moins encore – cela va sans dire – à un ralliement à la théologie arienne. Elles témoignaient d'une défiance envers les spéculations trinitaires, d'un souci de rendre à la foi le pas sur l'abstraction philosophique et, dans cette perspective, de ramener le contenu de la foi à des données essentielles, qui paraissent caractéristiques de l'humanisme chrétien et dont la trace restera perceptible tout au long du XVII[e] siècle.

Il y a sans nul doute une certaine logique à ce qu'un tel fidéisme, nettement marqué parmi les réformés, ait donné naissance, chez quelques-uns d'entre eux, à une contestation radicale du dogme de la Trinité. Encore ce mouvement pouvait-il s'appuyer sur une tradition à laquelle il est, à nouveau, légitime de rattacher Hobbes : la scolastique nominaliste. Il n'est pas fortuit que Michel Servet, dans son traité *De Trinitatis Erroribus* (1531), se réfère à cinq représentants de ce courant de pensée : Guillaume d'Ockham, Robert Holkot, Pierre d'Ailly, Grégoire de Rimini et Jean Mair. Chacun de ces théologiens avait abordé à sa manière la question trinitaire[4]. Leur commune orientation avait été de faire valoir le caractère indémontrable du dogme et la nécessité de le traiter en objet de foi. Si, selon Ockham, le mot « personne », qui ne saurait renvoyer à un universel, est

1. Voir H. John McLachlan, *Socinianism in 17th Century England*, *op. cit.*, pp. 133-134.

2. *In : Apologia adversus articulos aliquos per monachos quosdam in Hispania exhibitos*, Bâle, 1528. *Erasmi Opera*, édition Leclerc, Leyde, 1710, tome IX, p. 1015, col. A. J'emprunte cette citation à G. Bonet-Maury : voir, de cet auteur, *Des origines du christianisme unitaire chez les Anglais*, Paris, 1881, p. 55.

3. *Melanthonis Loci communes seu Hypotyposes theologicae*, *Corpus Reformatorum*, vol. XXI, 1854, pp. 83-84. Cité par G. Bonet-Maury, *Des origines du christianisme unitaire chez les Anglais*, *op. cit.*, p. 20.

4. Voir, sur ce point, la « Note sur l'intelligence de la Trinité chez les théologiens nominalistes » placée en appendice de l'ouvrage de Paul Vignaux *Luther commentateur des Sentences*, Paris, Vrin, 1935.

pris dans le sens d'individu particulier, on ne peut éviter de concevoir la Trinité comme constituée de « trois absolus »[1], ce qui revient à dire comme une forme de trithéisme. Il faut donc convenir que « la proposition selon laquelle Dieu est triple et unique n'est ni évidente par elle-même, ni déductible de ce qui est évident par soi-même, mais simplement neutre comme rapport à elle-même »[2]. Elle forme une conclusion que « les diverses sciences ne peuvent prouver mais qui se prouve seulement en théologie, la foi étant présupposée »[3].

Conjugué à l'argument selon lequel la Bible ne fournit pas de formulation claire et explicite de la doctrine trinitaire, ce scepticisme scolastique put bien constituer l'une des sources d'inspiration de Michel Servet et, par son truchement, du courant néo-arien[4]. Il est fort probable qu'il exerça une influence sur l'ensemble de la pensée protestante, notamment dans les milieux luthériens si l'on songe à la dette de Luther envers la théologie nominaliste. C'est encore vers le réformateur allemand et l'Italie de la Renaissance que l'on peut se tourner pour tenter d'expliquer la diffusion du mortalisme au XVI[e] et au XVII[e] siècles. Comme on l'a vu, les anabaptistes italiens avaient fait de ce point de doctrine l'un de leurs articles de foi. On peut présumer, en vérité, qu'il recueillit la faveur de la plupart des Italiens attirés par la Réforme[5]. On en perçoit un signe jusque dans l'entourage de Hobbes, à travers la correspondance qu'il traduisit de l'italien, échangée entre William Cavendish, second comte de Devonshire, et son ami le Frère Fulgence Micanzio, servite vénitien qui fut le secrétaire de Paolo Sarpi. Marc-Antoine de Dominis (1566-1624), évêque de Spalato qui s'exila en

1. « On peut concéder que Dieu est réellement Père et que Dieu est réellement Fils, comme on peut concéder que Dieu est réellement créateur, mais, si l'on suit cette voie, il faut poser qu'il y a en Dieu trois absolus réellement distincts » – « *posset concedi quod Deus realiter est Pater et Deus realiter est Filius, sicut conceditur quod Deus realiter est creans. Sed secundum istam viam oporteret ponere quod in Deo essent tria absoluta realiter distincta* » (*Sentences*, dist. XXX quest. IV). J'emprunte cette citation et celles qui suivent à l'article de Roland H. Bainton « Michael Servetus and the Trinitarian Speculations of the Middle Ages », publié dans le recueil *Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellion*, B. Becker éd., Haarlem (Pays-Bas), H.D. Tjeenk Willink & Zoon N.V., 1953, p. 29-46.

2. « *Dico quod ista propositio 'Deus est trinus et unus' nec est per se nota viatori nec deducibilis ex per se notis sibi sed est sibi simpliciter neutra* » (*Quodlibet* II, quest. III).

3. « *Dico quo sicut illa conclusio in qua predicatur esse trinum et unum de quocunque conceptu Dei non potest probari in diversis scientiis sed solum probatur in theologia praesupposita fide* » (*Quodlibet* V, quest. I).

4. Roland H. Bainton, dans l'article cité, relève à juste titre que le socinien italien Giorgio Blandrata devait se référer aux passages de Holkot, de Mair et de d'Ailly qu'avait déjà utilisés Servet, dans un texte édité par D. Cantimori et E. Fest dans le volume *Per la storia degli eretici italiani del secolo XVI in Europa* (*op. cit.*, p. 107).

5. Selon George H. Williams, le psychopannychisme fut « le pendant italien du solifidéisme germanique et du prédestinatianisme suisse par sa contribution au démantèlement des structures médiévales de la grâce sacramentelle et, aussi, à l'affaiblissement, à l'aube de l'ère de la Réforme, de l'emprise de la papauté sur l'âme des hommes » (*The Radical Reformation*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1962, p. 24).

Angleterre de 1616 à 1622, s'y convertit à l'anglicanisme et y fut nommé doyen de Windsor par Jacques Ier, prononça un sermon, en 1618, qui fit grand bruit parce qu'il y défendait la doctrine des « âmes dormantes ». L'écho du tollé ainsi provoqué parvint à Fulgence Micanzio par William Cavendish, qui l'interrogea sur cette question, et par une autre source que l'ecclésiastique vénitien ne nomme pas. La réponse circonstanciée qu'il fit au noble lord anglais témoigne de l'importance reconnue à ce qu'on a appelé « la querelle mortaliste »[1].

Il est vrai qu'avant même le déclenchement de la Réforme, cette querelle avait occupé une place non négligeable dans la vie intellectuelle italienne : la publication à Padoue, en 1516, du *Tractatus de immortalitate animae,* de Pomponazzi, avait suscité maints débats, que la condamnation des thèses exposées dans cette œuvre par le Ve concile de Latran, en 1517, avait contribué à alimenter. Pomponazzi ne soutenait pas l'idée de la mortalité de l'âme, mais affirmait que l'immortalité ne peut se prouver par des raisons naturelles et relève, par conséquent, de la seule foi. Par une approche très différente de cette mise en doute philosophique, Luther, pour sa part, donna quelques lettres de créance au psychopannychisme proprement dit en proclamant, aux premiers temps de la Réforme, que la mort est un endormissement. Lorsque l'homme pieux et sans péché vient à mourir, prêcha-t-il en mai 1525 lors des obsèques du prince-électeur Frédéric de Saxe, « ce n'est qu'un sommeil », ajoutant que, « s'il meurt corporellement et dort, il doit certainement sortir de ce sommeil et vivre, comme Christ », mais que « cela reste un peu caché, et c'est un sommeil, afin qu'il reste place pour la foi »[2]. Violemment combattue par Calvin qui lui consacra un traité

1. La lettre de Micanzio à Cavendish date du 1er décembre 1618. Cette correspondance a été publiée récemment en Italie : Fra Fulgenzio Micanzio, O.S.M., *Lettere a William Cavendish (1615-1628) nella versione inglese di Thomas Hobbes*, Rome, Istituto Storico O.S.M., 1987.

2. Martin Luther, *Œuvres*, Genève, Labor et Fides, t. IX, 1961, p. 136. Ces propos furent tenus au cours de la prédication du 10 mai 1525. Luther aborda le même thème lors d'une prédication prononcée, pour la même occasion, le 11 mai (voir, *ibid.*, pp. 141sqq). Il le reprit dans les prédications prononcées lors des obsèques du prince-électeur Jean de Saxe, en février 1532 : « vous savez que vous ne mourrez pas, mais que vous vous endormez seulement » (*ibid.*, p. 235). On en trouve encore la formulation dans les *Wartburgpostille* de 1521-1522. Dans l'« Evangile du deuxième dimanche de l'Avent », envisageant une question sur le lieu de séjour et le mode d'existence de l'âme endormie, il répond : « Si nous savions comment les âmes sont conservées, c'en serait fait de la foi ; mais comme nous nous en allons, et que nous ne savons pas où, nous nous en remettons aux mains de Dieu, et la foi subsiste dans sa dignité » (*Œuvres*, t. X, p. 127). Dans tous ces textes, Luther s'appuie sur divers passages des épîtres de saint Paul, en particulier I Thessaloniciens, IV, 13-14 : « Nous ne voulons pas, frères, que vous soyez dans l'ignorance au sujet de ceux qui dorment, afin que vous ne vous attristiez pas comme les autres qui n'ont pas d'espérance. En effet, si nous croyons que Jésus est mort et qu'il est ressuscité, (nous croyons aussi que) Dieu ramènera aussi par Jésus , et avec lui, ceux qui se sont endormis ».

où se marque l'influence platonicienne[1], la doctrine mortaliste fit l'objet, on l'a vu, d'une condamnation formelle dans le quarantième des 42 articles adoptés par l'Eglise d'Angleterre en1553. La disparition de cet anathème des 39 articles adoptés en 1563 (et confirmés par le Parlement en 1571) ne signifie en aucune façon que les controverses qu'elle suscitait s'éteignirent alors définitivement. Les enjeux théologiques et philosophiques qu'elle comportait – nature de l'âme, rapports de l'esprit et de la matière, modalités d'accomplissement de la Providence divine, puissance d'action des fidèles, donc de l'Eglise, sur le sort des défunts – étaient tels que semblable évolution eût été difficilement concevable. Débats et querelles connurent une intensité renouvelée en Angleterre au cours des années 1640 - 1650, dans un contexte auquel il convient d'associer Hobbes pour deux raisons au moins. La première tient à la redécouverte de l'épicurisme, due, en grande partie, à l'influence de Gassendi, et qui entraîna la publication de nombreux pamphlets consacrés, tout à la fois, à la dénonciation du matérialisme athée et libertin et à la défense de l'immortalité de l'âme[2]. La seconde a trait à la forte présence d'amis et de relations de Hobbes dans ces polémiques : Sir

1. Jean Calvin, *Psychopannychie. Traité par lequel il est prouvé que les âmes veillent et vivent après qu'elles sont sorties des corps. Contre l'erreur de quelques ignorants qui pensent qu'elles dorment jusqu'au dernier jugement*. Rédigé en 1534, ce traité visait essentiellement les « Padouans français », peut-être aussi Luther. Il fut traduit en anglais en 1581. Son affirmation centrale inspira très probablement le quarantième des 42 articles, de même que l'article 17 de la confession de foi écossaise de 1560 et le chapitre 22 de la confession de Westminster adoptée en 1647 sous la pression des presbytériens. Calvin y déclare que, malgré sa déchéance, l'homme participe de la nature divine. La mort délivre son âme de la tyrannie de la chair. Par ailleurs, la vie éternelle promise au croyant commence dès le don de la foi et ne saurait s'interrompre pour une durée indéterminée. L'âme du croyant connaît donc, sitôt libérée des entraves corporelles, le bonheur de l'assurance du salut. Celle de l'impie est soumise à l'attente angoissée du châtiment éternel.

2. Si tant est que l'on puisse dater le commencement de ces polémiques, il semble qu'on puisse choisir la publication, en 1642, de *Religio Medici*, de Sir Thomas Browne. L'auteur y avouait sa sympathie passée pour le mortalisme. Il y proposait un éloge d'Epicure qu'il renouvela dans *Vulgar Errors* (1646), œuvre dans laquelle il se référait au *De vita et moribus Epicuri* de Gassendi. Ce dernier sera louangé par l'un des principaux propagateurs de la physique atomiste en Angleterre (et ami de Hobbes), le Dr Walter Charleton, dans *The Darkness of Atheism* (1652), et plus encore, dans *Physiologia Epicuro-Gassendo-Charltoniana* (1654). Il y eut, entre 1642 et 1646, huit éditions de *Religio Medici* de Sir Thomas Browne. Il n'est pas sans intérêt de relever que l'une de ces éditions, en 1643, était assortie d'« observations » de l'ami de Hobbes Sir Kenelm Digby. Celui-ci y réfutait courtoisement la thèse de la mortalité de l'âme (à laquelle Browne déclarait avoir renoncé, bien qu'au nom de la foi, et non pas en conséquence du raisonnement « naturel », attitude qui rappelait celle de Pomponazzi). Il est curieux, également, de constater que le plus virulent adversaire de Browne fut, à nouveau, Alexander Ross (l'auteur déjà rencontré de *Leviathan Drawn with a Hook*), qui attaqua son « athéisme » d'inspiration épicurienne dans *Medicus Medicatus* (1645) et s'en prit au mortalisme qu'il avait cru déceler chez Digby dans *The Philosophicall Touch-stone* (1645). Signalons, enfin, que Henri More, dans *Immortality of the Soul* (1659), dénoncera simultanément Hobbes et Epicure.

Kenelm Digby, Walter Charleton[1], le Père Thomas White dont on a vu que le Parlement l'avait mis en cause en même temps que Hobbes, probablement pour son ouvrage sur « l'état intermédiaire des âmes »[2].

Sans entrer plus avant dans l'histoire de ces querelles[3], je voudrais, pour conclure ici, mentionner une dernière influence possible à laquelle, à ma connaissance, on n'a pas prêté attention, et que j'ai évoquée dans l'article cité sur les rapports entre Milton et Hobbes. D'abord signalée dans l'Antiquité par Eusèbe de Césarée[4], puis par saint Augustin[5] et par Jean Damascène[6], la doctrine mortaliste revêtait généralement la forme d'une

1. En dépit de son admiration pour Epicure, attestée par sa défense de la morale épicurienne (*Epicurus's Morals*, 1656), Charleton tenait pour l'immortalité de l'âme, comme le montre son traité *The Immortality of the Human Soul, Demonstrated by the Light of Nature* (1657). Dans *Epicurus's Morals*, il se réfère en termes élogieux à Sir Kenelm Digby.

2. L'ouvrage parut d'abord en latin à Paris, en 1653, sous le titre *Villicationis suae de medio animarum statu ratio episcopo Chalcedonensi reddita*. White le traduisit en anglais, langue dans laquelle il fut publié à Londres en 1659, sous le titre *The Middle State of Souls. From the Hour of Death to the Day of Judgment*. La principale thèse soutenue dans le livre était que les âmes des défunts sont vouées à séjourner au Purgatoire en attendant le jour du Jugement et que les prières des vivants peuvent soulager les peines qu'elles y subissent. A cette défense de la doctrine du Purgatoire, White ajoutait celle des indulgences. Sur ces deux plans, faut-il le souligner, il prenait le contre-pied de l'enseignement de toutes les Eglises issues de la Réforme. Le vingt-deuxième des 39 Articles de l'Eglise d'Angleterre condamne expressément la « doctrine romaine relative au Purgatoire », comme n'ayant « aucun fondement dans l'Ecriture » et comme étant « contraire à la parole de Dieu ».

3. Voir, sur les sources et les prolongements de la querelle mortaliste, mon article « Mortalisme chrétien : l'étrange rencontre entre Hobbes et Milton » (*Bulletin de la Société d'études anglo-américaines des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, n° 32, juin 1991, pp. 21-33).

4. « D'autres gens encore, en Arabie, surviennent à l'époque dont nous parlons », c'est-à-dire vers le milieu du troisième siècle, « introducteurs d'une doctrine étrangère à la vérité. Ils disaient que l'âme humaine, provisoirement dans la conjoncture présente, meurt avec les corps, au moment du trépas, et qu'elle est corrompue avec eux, mais qu'un jour, au temps de la résurrection, elle revivra avec eux », *Histoire ecclésiastique*, VI, 37 ; trad. Gustave Bardy, Paris, Cerf, « Sources chrétiennes » n° 41, 1955. Eusèbe signale que, lors d'un concile tenu à cette époque, Origène fut chargé de réfuter l'hérésie naissante et qu'« il se comporta de telle manière qu'il changea les pensées de ceux qui avaient d'abord été trompés » (*ibid.*).

5. Au chapitre 83 du *De Haeresibus* (Patrologia Latina, XLII, col. 46) saint Augustin cite textuellement Eusèbe en ajoutant que « puisque celui-ci ne mentionne pas l'auteur de cette doctrine, nous pouvons appeler ces hérétiques les Arabes » (« *hos haereticos, quoniam nullum eorum ponit auctorem, Arabicos possumus nuncupare* ») : les mortalistes devaient conserver ce nom jusqu'au XVII^e^ siècle, comme en témoigne l'attaque d'Alexander Ross contre l'« Arabe » Hobbes.

6. C'est à Jean Damascène qu'on doit l'appellation de « thnétopsychites », utilisée dans cette brève définition : « Thnétopsychites, ceux qui affirment que l'âme humaine est semblable à l'âme des bêtes, et qui prétendent qu'elle est détruite avec le corps » (*Liber de haeresibus*, sect. 90). Je dois cette traduction du grec (d'après le texte proposé dans *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. IV, P. Bonifatius Kotter éd., Berlin, Walter de Gruyter, 1981) à Philippe Hoffmann, directeur de recherches à l'Ecole Pratique des

croyance en un sommeil ou en une mort provisoire de l'âme entre l'instant du trépas et le jour du Jugement, moment à compter duquel commençaient des récompenses ou des châtiments éternels. Un Père de l'Eglise, cependant, conçut une variante de cette doctrine qui, par ses conclusions, correspond très étroitement à la position hobbesienne : Arnobe de Sicca, qui, dans son traité *Adversus nationes* (probablement écrit aux alentours de l'an 300), soutint que l'âme possède une nature mortelle, et que Dieu seul est en mesure de lui accorder l'immortalité. Cette grâce dépend des efforts accomplis pour suivre les enseignements du Christ. Quiconque n'en bénéficie pas est voué à l'anéantissement. L'argumentation d'Arnobe différait certes de celle à laquelle recourra Hobbes. A l'évidence marquée par la philosophie gnostique et, plus précisément, par l'hermétisme d'inspiration néo-pythagoricienne[1], elle prend appui, en particulier, sur l'affirmation selon laquelle l'âme humaine est trop imparfaite pour avoir été créée par Dieu[2] et ne peut être l'œuvre que d'un « autre père, second après Dieu »[3], idée dont on ne trouve assurément aucune trace chez Hobbes. Il reste qu'Arnobe, en déclarant que les âmes, « sujettes à la loi de la mort », « sont gratifiées de l'immortalité si elles rapportent l'espérance d'une faveur aussi grande à Dieu leur maître, seul capable d'accorder de tels dons et d'arracher les âmes à l'anéantissement »[4], offrait la formule même du conditionalisme exposé par Hobbes[5]. On sait que son traité, imprimé pour la première fois à Rome en 1543, connut de multiples rééditions en Europe au XVI^e^ et au XVII^e^ siècles[6]. Le scepticisme radical qui s'y exprimait quant aux capacités

Hautes Etudes (5^e^ section), maître de conférences à l'Ecole Normale Supérieure : qu'il soit remercié de son amical concours.

1. Voir l'étude du Père A.J. Festugière, « La doctrine des *uiri novi* sur l'origine et le sort des âmes, d'après Arnobe, II, 11-66 », *Mémorial Lagrange*, Paris, J. Gabalda et Cie, 1940, pp. 97-132.

2. « Si les âmes, comme on le raconte, étaient de la race du Seigneur, et que l'âme eût été engendrée par la Puissance souveraine, rien n'eût manqué à leur perfection puisqu'elles avaient été procréées par la Vertu toute parfaite » (*Adversus nationes*, II, 36). J'emprunte cette traduction à l'étude déjà citée du Père Festugière.

3. *Ibid.*, II, 36.

4. *Ibid*, II, 53.

5. Peut-être existe-t-il d'autres affinités entre Hobbes et cet apologiste peu orthodoxe dont l'œuvre fut mise à l'index par le *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis* (VI^e^ siècle) : ainsi de l'idée que l'inconcevabilité de Dieu empêche que le langage humain puisse énoncer quoi que ce soit relativement au Créateur. « Tu es la cause première », écrit Arnobe dans une adresse à Dieu, que n'eût peut-être pas reniée Hobbes, « le lieu et l'espace de toutes choses, le fondement de tout ce qui est, Tu es infini, incréé, éternel, unique, Toi que nulle forme corporelle ne figure, que nulle limite ne circonscrit, Toi qui ne participes ni de la qualité, ni de la quantité, Toi qui n'as ni position ni mouvement ni manière d'être, Toi dont le langage des mortels ne peut rien dire, rien exprimer, Toi qu'on ne peut comprendre qu'en se taisant, Toi dont nos conjectures, errant dans l'ombre, ne peuvent suivre la trace que si nous nous interdisons le moindre chuchotement » (*Contre les Gentils*, I, 31 ; trad. Henri Le Bonniec, Paris, Les Belles Lettres, 1982).

6. Sur la réception de cette œuvre aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, voir l'article de Pierre Petitmengin « La survie d'Arnobe », *Revues des études latines*, 45^e^ année (1967), Paris,

de la raison fut apprécié, semble-t-il, des pyrrhoniens, et eut même des usages apologétiques, comme on le constate dans l'œuvre de Huet[1]. Il n'est pas exclu que Pascal y ait trouvé l'idée du pari[2]. Quoi qu'il en soit, je mentionnerai trois canaux par lesquels Hobbes – à défaut d'autres sources d'information sur le sujet – put fort bien avoir connaissance du traité d'Arnobe. La Bibliothèque de la Sorbonne en possède un exemplaire (sous son titre fréquemment utilisé, jusqu'à l'époque moderne, d'*Adversus gentes*) dans l'édition parue à Rome en 1583 : il porte, sur la reliure, les armes de Sir Kenelm Digby, l'ami de Hobbes, qui avait entrepris de réfuter, en 1643, la doctrine mortaliste pour laquelle Thomas Browne avait avoué une sympathie de jeunesse. Une édition en fut réalisée à Douai, en 1634, par le bénédictin anglais John Jones, en religion Leander à Sancto Martino[3]. Cet érudit était un ancien condisciple de William Laud. Dans les années 1620-1630, il remplit plusieurs missions à Paris et à Londres aux fins de réunir les Eglises de Rome et d'Angleterre. Il ne serait pas invraisemblable qu'il ait rencontré Hobbes. Au moins dut-il être en rapport avec des gens avec lesquels celui-ci était lié. Il est plus que probable que Thomas White, qui enseigna au collège anglais de Douai dans les années 1620 et en devint le vice-président en 1650, appartint au cercle de ses relations et fut informé de ses travaux. Dès lors, on ne saurait exclure que White, dont on a vu l'intérêt qu'il portait à la question du sort des âmes après la mort (et à supposer qu'il n'ait pas connu les idées d'Arnobe par un autre canal), ait évoqué l'apologiste latin au cours d'un de ses entretiens si nombreux avec Hobbes. Enfin, l'une des dernières éditions d'Arnobe au XVII[e] siècle fut celle de Leyde, en 1651. Elle eut pour maîtres d'œuvre Claude Saumaise (ou Salmasius) et Thysius. Connu, entre autres raisons, par la polémique qui l'opposa à

Les Belles Lettres, 1968, pp 168-172. Cet article est un compte rendu critique de l'étude portant sur le même sujet de Peter Krafft, intitulée *Beiträge zur Wirkungsgeschichte des älteren Arnobius* (*Klassisch-Philologische Studien*, Heft 32), Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1966.

1. Huet invoque le témoignage d'Arnobe dans le *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain* (Amsterdam, 1723, pp. 27-28). Voir, de Christian Bartholomess, *Huet, Evêque d'Avranches, ou le scepticisme théologique*, Paris, 1850.

2. « Puisque c'est la nature des choses qui sont encore à venir », écrit Arnobe dans l'*Adversus nationes*, « qu'on ne peut les saisir ni les comprendre par anticipation, n'est-ce point meilleur raisonnement que, de deux possibilités qui sont également incertaines et suspendues dans le doute et l'attente, nous croyions celle qui procure quelques espérances plutôt que celle qui n'en offre aucune ? Dans le premier cas, aucune vérité ne résulterait du fait que ce qui est dit devoir arriver se révèle vain et illusoire ; et le second comporte la plus grande perte, savoir, la perte du salut, si, quand viendra le temps, il apparaît qu'il n'y a eu aucune tromperie » (II, 4). Sur la possible dette de Pascal à l'égard d'Arnobe, voir l'article de Léon Blanchet « L'attitude religieuse des Jésuites et les sources du pari de Pascal », *Revue de métaphysique et de morale*, XXVI, 1919, pp. 477-516 et 617-647.

3. Sous le titre : *Arnobii disputationum adversus Gentes libri septem ; cui accesserunt paratitula quibus elucidatur authori obscuri methodus, qua in disputando utitur, et cautiones aliquot de erroribus ejus.*

Milton[1], le protestant Saumaise était le coreligionnaire et l'ami de Samuel Sorbière. Celui-ci avait passé en Hollande les années qui précédèrent la parution de cet ouvrage, entretenant une correspondance suivie avec Hobbes dont il traduisait en français le *De Cive*[2].

c) *Erastianisme de Hobbes : les voies de la tolérance.*

Mis par les circonstances dans la situation de contester les prétentions de l'Eglise officielle à imposer une orthodoxie par les armes de la censure et des poursuites judiciaires, Hobbes présente, dans cette ultime réponse à Bramhall, un plaidoyer où il n'est pas illégitime de lire un discours de la tolérance. Les limites – qu'il faut entendre comme cadre général aussi bien que comme restrictions – en sont constituées par l'affirmation de l'autorité absolue du souverain en matière religieuse. La position ainsi exprimée, qui appelle précisions et nuances, permet de rattacher Hobbes au courant érastien. Thomas Eraste (1524-1583), médecin d'origine suisse, professeur à Heidelberg, avait, à l'occasion d'une controverse relative au pouvoir d'excommunication, nié que l'Eglise possédât un tel droit d'exclusion de la communauté sociale. « Il n'y a dans une république chrétienne », avait-il argué, « qu'un seul magistrat auquel a été confié par Dieu le gouvernement extérieur de tout ce qui appartient soit à la vie civile, soit à la piété et à la vie chrétienne ». « Dans une telle république », ajoutait-il, « il ne peut y avoir deux juridictions distinctes », car « un corps à deux têtes serait un monstre »[3]. Cette mise en valeur de la suprématie du magistrat civil dans les domaines temporel et spirituel avait trouvé sa traduction constitutionnelle en Angleterre avec l'adoption, en conséquence de la Réforme, d'un régime de subordination de l'Eglise nationale au pouvoir royal. Par ailleurs, la doctrine érastienne, comprise dans ce sens large comme justification du contrôle par l'Etat des affaires de religion, avait eu dans ce pays

1. Fervent partisan de la cause royaliste lors de la guerre civile anglaise, Saumaise publia à La Haye, en 1649, un pamphlet intitulé *Defensio Regia* auquel Milton répliqua, en 1651, par sa *Pro Populo Anglicano Defensio*.

2. Cette traduction fut publiée à Amsterdam, on le sait, en 1649. Par ailleurs, j'ai fait allusion, plus haut, aux sympathies sociniennes de Sorbière. Il n'est pas sans intérêt, ici, de relever que le principal porte-parole du socinianisme en Angleterre dans la première moitié du XVII[e] siècle, John Biddle, se prévalut d'Arnobe pour défendre sa cause dans un traité publié alors qu'il était en prison, en 1648, et intitulé *The Testimonies of Irenaeus, Justin Martyr, Novatianus, Theophilus, as also Arnobius, Lactantius, Eusebius, Hilary and Brightman ; Concerning That One God and the Persons of the Trinity. Together with Observations on the Same.* Il serait malaisé, en vérité, de démontrer qu'Arnobe était hostile au dogme de la Trinité (sujet sur lequel il ne se prononça pas). Le recours à son témoignage confirme que son œuvre était connue en Angleterre à l'époque – peut-être l'édition de John Jones y était-elle pour quelque chose –, notamment dans les milieux ouverts aux doctrines hétérodoxes.

3. Phrases extraites de l'œuvre posthume d'Eraste *Explicatio gravissima quaestionis utrum excommunicatio (...) mandato nitatur divino, an excogitata sit ab hominibus (1589)* et citées par Joseph Lecler dans *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Aubier, 1955, t. II, p 228.

des défenseurs bien connus de Hobbes, comme Francis Bacon[1] et John Selden[2]. Ses principes essentiels sont énoncés dans la *Réponse à la capture de Léviathan*. L'Eglise, rappelle Hobbes, n'a de pouvoir que celui que lui reconnaît le souverain : ainsi, « l'évêque consacre, mais c'est le roi qui, à la fois, le fait évêque et lui confère son autorité »[3]. Elle ne saurait se prévaloir, comme le proclame Bramhall (en bon disciple de Laud), d'un droit divin de réquérir l'obéissance des fidèles : « comment aucun évêque », demande Hobbes, « en est-il venu à posséder de l'autorité sur moi, sinon par lettres patentes du roi ? »[4]. Elle n'est infaillible sur aucun point de doctrine à l'exception de l'article selon lequel Jésus est le Christ, qui constitue le fondement de la foi chrétienne. Aussi les interprétations qu'elle propose de la Parole n'ont-elles pas à être suivies aveuglément : « ce qu'est l'Ecriture, et comment il convient de l'interpréter, nous ne le savons d'aucune autre façon que par l'autorité de notre souverain seigneur dans les affaires temporelles comme spirituelles, sa Majesté le roi ; et, quand il n'a pas fixé d'interprétation, alors, je suis autorisé à suivre la mienne propre, aussi bien que tout autre homme, évêque ou non »[5]. Si l'Eglise peut excommunier parfois, c'est « par l'autorité » de son chef, autrement dit le roi. En exerçant ce pouvoir, elle lui obéit comme font tous les serviteurs de la Couronne : se refuser à l'admettre équivaut à « répugner à ce que les magistrats du royaume remplissent leur office par l'autorité de celui qui est à la tête du royaume »[6]. On peut remarquer, enfin, que c'est au nom de la nécessaire soumission des représentants de l'Eglise au souverain que Hobbes récuse la doctrine anglicane de l'obéissance passive : faute d'une définition claire de ce qu'obéir signifie, elle pèche par excès en méconnaissant la légitimité du sursaut de l'homme condamné – le fût-il pour un juste motif – qui recourt à tous moyens à sa portée pour échapper à la mort ; elle pèche, également, par insuffisance en réservant une possibilité de choisir Dieu plutôt que le souverain dans les cas où l'ordre reçu de ce dernier contredit à une loi divine. Il faudrait savoir quels sont précisément ces cas, écrit Hobbes. Une telle

1. Voir en particulier, de Francis Bacon, l'*Advertisement Touching the Controversies of the Church of England* (1589), *Certain Observations upon a Libel* (1592), *Certaine Considerations Touching the Better Pacification and Edification of the Church of England* (texte datant des premières années du règne de Jacques I^er^, qui commença en 1603) et l'essai *Of Unity of Religion* (inséré en 1612 dans une nouvelle édition des *Essais or Counsels, Civil and Moral*).

2. Voir en particulier, de l'historien et juriste John Selden (1584 - 1654), *Table Talk*, œuvre publiée pour la première fois en 1689. Hobbes cite en termes fort élogieux l'ouvrage consacré par Selden aux titres honorifiques (*Titles of Honour*, 1614) dans le *Léviathan* (X, 52) et dans le *Dialogue des Common Laws* (VII, 186).

3. Voir p. 224.

4. Voir p. 225.

5. Voir p. 241.

6. Voir p. 225.

conception, par ailleurs, revient à nier que le souverain soit le « pasteur suprême » de son peuple[1].

Poussant jusqu'à leurs conséquences extrêmes les présupposés érastiens, Hobbes ne craint pas de confondre, en la personne du souverain, les fonctions de *rex* et de *sacerdos*. Le monarque anglais, affirme-t-il, « confère le pouvoir de consécration, de dédicace et de bénédiction, mais il peut aussi accomplir ces actes lui-même s'il lui plaît » : en effet, « le roi d'Angleterre possède la totalité du droit que possédait tout bon roi d'Israël »[2]. Par là, cependant, Hobbes n'entend pas justifier – ce qui serait contraire à son propos – un transfert de l'Eglise au prince du moindre droit de brider ou de forcer les consciences. Trois raisons, au moins, s'opposent à une telle visée. S'il incombe au seul souverain de déterminer quelles lectures de la Parole doivent être admises, il n'a pas le pouvoir d'influer sur leur vérité : « serait-elle le fait d'une autorité légitime, l'interprétation n'est pas, pour autant, toujours forcément vraie »[3]. Or, seconde raison, « autre chose est d'obéir, autre chose de croire », car « obéir est faire ou s'abstenir comme on en reçoit l'ordre, et dépend de la volonté », tandis que « croire ne dépend pas de la volonté, mais du soin et de la direction de nos cœurs qui sont entre les mains du Dieu Tout-Puissant »[4]. Vis-à-vis de la loi et des pouvoirs humains, la conscience est toujours libre. Vouloir la contraindre est illusoire. Seule l'expression publique des croyances entre dans le champ d'exercice de la souveraineté. C'est naïveté que de s'indigner, comme le fait Bramhall, de ce que Hobbes considère comme sans effet sur les convictions intimes d'un chrétien, donc sur ses chances de salut, le reniement forcé, mais seulement en paroles, des articles de sa religion : seuls les hommes d'Eglise, qui ont délibérément assumé la charge de prêcher les vérités de l'Ecriture, sont tenus de respecter cet engagement en toutes circonstances, quitte à subir le martyre[5]. Enfin, quoi que décide le souverain, un unique article de foi est nécessaire au salut : que Jésus est le Christ[6]. Libre aux Eglises et à leurs chefs de fonder toutes constructions théologiques sur cet *unum necessarium* : la clef du salut n'en sera pas affectée. Chacun est sauvé ou damné en fonction de ce à quoi il croit en son for intérieur et qui échappe à l'emprise de la volonté du souverain. Sans doute ce dernier peut-il concourir à l'œuvre salvatrice en favorisant l'enseignement de la juste doctrine, dans ce qu'elle a de minimal et, à ce titre, d'unificateur. Le souci de la paix civile devrait l'inciter à poursuivre une telle politique. S'il est chrétien, peut-être se persuadera-t-il qu'il y va aussi de son propre salut. En tout état de cause, son intérêt bien compris est de se garder d'attiser les querelles religieuses en cherchant à imposer un système de croyances qui relèvent de

1. Voir pp. 241-242.
2. Voir p. 224.
3. Voir p. 218.
4. Voir p. 217.
5. Voir pp. 196-197.
6. Voir pp. 224-225.

la métaphysique plutôt que de la foi – la Trinité en est le meilleur exemple – et qui ne peuvent que susciter la discorde.

Partisan d'une Eglise nationale étroitement soumise à l'autorité du souverain, Hobbes ne se prononce pas en faveur de la liberté de culte – bien qu'il ne l'exclue pas formellement. Avocat du droit du « pasteur suprême » de contrôler les manifestations extérieures de la foi, il ne préconise pas un régime de liberté d'expression qui priverait les détenteurs de la puissance publique du pouvoir de censurer les doctrines productrices de dissensions. Pourtant, son entreprise de disqualification de tout jugement d'hérésie compose ce qu'il n'est probablement pas abusif d'appeler un discours de la tolérance. Erastien par l'argumentation politico-ecclésiologique qui le sous-tend, ce discours fixe l'étendue juridique – sans bornes – et les limites pratiques – relativement étroites – de l'action que peut mener le souverain dans le domaine religieux. Il a un double fondement théologique : la toute-puissance divine, de laquelle seule dépend le salut des hommes, et le christo-centrisme, qui ramène la foi chrétienne à un contenu insusceptible de variations. Sur ce dernier plan, il situe Hobbes au confluent de trois traditions. Le souci de distinguer la vérité essentielle, source du bien suprême, des choses qui, ne relevant pas de cette vérité, doivent être considérés comme indifférentes, reporte à nouveau au stoïcisme[1]. L'imprégnation stoïcienne explique probablement, pour une part, l'adiaphorisme des théologiens réformés[2], qui les conduit à ranger parmi les œuvres, c'est-à-dire parmi des choses indifférentes, puisqu'elles ne sauvent pas, tout ce qui vient en surcroît de la foi en la Parole incarnée[3]. Enfin, cet adiaphorisme, dont il

1. Cicéron fait dire à Caton dans le *De finibus* : « Puisque nous disons que tout ce qui est bien occupe la première place, il faut nécessairement que ne soit ni un bien ni un mal ce que nous appelons 'préférable' ou 'mis en tête', et nous le définissons ainsi : une chose indifférente, avec attribution, cependant, d'un degré moyen de valeur (ce que les Stoïciens appellent ἀδιάφορον, je l'appelle, l'expression est toute trouvée, 'indifférent') » (*Des termes extrêmes des biens et des maux*, III, XVI, 53 ; trad. Jules Martha ; Paris, Les Belles Lettres, 1930).

2. La parenté entre le stoïcisme et la théologie protestante ne se limite évidemment pas à l'adiaphorisme. Comme le démontre amplement le débat Hobbes-Bramhall, les concepts de nécessité et de prédestination se recoupent sur bien des points. Sur le lien entre stoïcisme et adiaphorisme chrétien, voir l'étude d'Edward F. Meylan « The Stoic Doctrine of Indifferent Things and the Conception of Christian Liberty in Calvin's *Institutio Religionis Christianae* » (*The Romanic Review*, Columbia University Press, vol. XXVIII, n° 2, avril 1937, pp. 135-145).

3. « Indifférentes » ne signifie en aucune façon, dans ce contexte, vaines ou inutiles, mais uniquement impuissantes à assurer le salut. Une parfaite illustration de l'adiaphorisme protestant est fournie par Melanchthon dans le chapitre *De libertate christiana* des *Loci theologici*. Rites, cérémonies, coutumes y sont déclarés « choses externes et indifférentes » au sens où l'on peut les omettre « sans péché ». Mais c'est à la condition « d'user de prudence, afin de n'être à personne objet de scandale » (*« sed in usu prudentia adhibenda est, ne cui simus scandalo »*, in : *Loci theologici*, *Corpus Reformatorum*, vol. XXI, p. 464). Quoi qu'il en soit, cependant, du respect dû à la tradition, « la liberté évangélique », écrit Mélanchthon, « enseigne que nous ne sommes pas justifiés par les cérémonies sans la foi » (*« libertas Evangelica docet, quod ceremoniis non justificemur*

faut rappeler ici l'influence décisive sur la théologie anglicane[1], est à l'origine d'une doctrine de la liberté chrétienne dont on peut percevoir la trace chez Hobbes. Articulée autour de l'idée selon laquelle la foi, effet de la grâce, affranchit l'âme du règne de la loi, elle donne lieu à l'affirmation d'une souveraine indépendance de la conscience individuelle. On la voit énoncer par Luther[2] comme par Calvin[3]. Chez aucun des deux théologiens elle ne s'accompagne, comme d'une conséquence nécessaire, d'une restriction du droit du prince. Elle dessine un ordre spirituel imperméable aux interférences politiques. Elle se prolonge, chez Luther, par le rejet explicite et formel du recours à la force contre les hérétiques[4].

sine fide », *ibid.*, p. 466). C'est la croyance au Christ qui est la clef du salut (par où cet adiaphorisme chrétien découvre dans le christocentrisme son prolongement naturel) : « celui qui croit vraiment au Christ sera sauvé même sans cérémonie » (*« is si vere crederet in Christum, tamen sine ceremonia salvus fieret », ibid.*, p. 466).

1. Disciple de Melanchthon et influent chapelain d'Henri VIII, Thomas Starkey jette les fondations de l'anglicanisme dans une œuvre, *An exhortation to the people, instructynge them to unitie and obedience* (1535), qui résonne de l'appel à cesser les querelles sur des points de doctrine, d'organisation ou de rituel par eux-mêmes indifférents (et, par conséquent, justiciables de l'autorité d'Eglises nationales), pour considérer avant tout « la parole et l'évangile du Christ », qui seuls justifient et sont cause de réelle unité entre chrétiens. L'esprit de ce texte se retrouve dans les 39 Articles de l'Eglise d'Angleterre : article 20 (« L'Eglise a le pouvoir de décréter rites ou cérémonies, et dispose de l'autorité dans les controverses sur la foi ; et pourtant, il n'est pas légitime que l'Eglise ordonne quoi que ce soit de contraire à la Parole écrite de Dieu ») ; article 34 (« Il n'est pas nécessaire que traditions et cérémonies soient en tous lieux identiques » ; mais « quiconque, usant de son jugement privé, et de manière délibérée et intentionnelle, enfreint ouvertement les traditions et les cérémonies de l'Eglise qui ne contredisent pas à la Parole de Dieu et sont ordonnées et approuvées par l'autorité commune, doit être réprimandé ouvertement »). On en trouve encore une illustration chez Hooker : *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, II, 4-5. Il ne serait sans doute pas abusif d'avancer que Locke est très largement tributaire de cette approche théologique dans la *Lettre sur la tolérance* comme dans son *Christianisme raisonnable*. Sur le lien entre la Réforme allemande et la Réforme anglaise du point de vue de l'adiaphorisme, voir, de W. Gordon Zeeveld, *The Foundations of Tudor Policy* (notamment le chapitre 6, « Starkey and the Cromwellian Polity »), Cambridge (Ma), Harvard University Press, 1948.

2. Dans le texte intitulé *La liberté du chrétien*, Luther écrit que le croyant accède à « une domination spirituelle qui s'exerce malgré l'asservissement matériel », et dont la conséquence est que « même la mort et la souffrance en sont réduites à me servir et à se rendre utiles à mon salut » (in : *Les grands écrits réformateurs*, textes de Luther traduits par Maurice Gravier, Paris, Aubier, 1944, p. 273).

3. Au chapitre XIV de l'*Institution*, Calvin écrit : « Or puis qu'il est ainsi que les consciences des fidèles, par le privilège de leur liberté qu'elles ont de Jésus-Christ, sont délivrées des lyens et nécessaires observations des choses, lesquelles le Seigneur leur a voulu estre indifférentes, nous concluons qu'elles sont franches et exemptes de la puissance de tous hommes » (*Institution de la religion chrétienne, op. cit.*, t. IV, p. 145).

4. « Ce n'est pas par le feu qu'il faut triompher des hérétiques, mais par des écrits », déclare Luther dans le traité *A la noblesse chrétienne de la nation allemande sur l'amendement de l'Etat chrétien* (*Les grands écrits réformateurs, op. cit.* p. 209). S'en remettre aux moyens de contrainte pour obtenir des conversions est, tout à la fois, inutile et impie, écrit-il dans *De l'autorité temporelle et dans quelle mesure on lui doit obéissance*, car « sur l'âme, Dieu ne peut ni ne veut laisser régner personne en dehors de Lui seul. C'est pourquoi, si le pouvoir temporel a la prétention d'imposer des lois à l'âme, il empiète sur

En s'employant, pour sa part, à priver de toute validité les notions mêmes d'hérésie et d'orthodoxie, Hobbes franchit un pas supplémentaire dans la direction ainsi tracée. Les persécutions sont vaines car la conscience restera toujours libre. Elles ne sauraient, en outre, s'appuyer sur des raisons théologiquement fondées. Le souverain peut certes faire un mauvais usage de l'autorité pleine et entière qui lui est reconnue dans les domaines tant religieux que civil. Cette autorité n'a pas, cependant, d'autre finalité que de lui permettre d'ordonner, en vue de la concorde entre ses sujets, les choses indifférentes de la religion. Elle lui est indispensable pour l'accomplissement de cette tâche. Elle est, en particulier, ce qui le constitue en protecteur des citoyens – et lui seul peut assumer ce rôle, selon Hobbes – contre les tentatives d'endoctrinement forcé qui sont une pente fatale des Eglises.

V. Le texte

A la différence d'autres pièces de la controverse avec Bramhall, la *Réponse à la capture de Léviathan* ne nous est connue que sous une forme imprimée. Il n'y en eut, par ailleurs, aucune édition du vivant de Hobbes, l'ouvrage ayant été publié pour la première fois par William Crooke à Londres, en 1682. C'est cette édition que j'ai utilisée pour établir la traduction. On la trouve reproduite dans Molesworth[1], mais avec, de ci, de là, de légères différences. Certains mots sont altérés ou retranchés. Molesworth en ajoute parfois de son cru. Il n'a, d'ailleurs, pas toujours tort, le travail de Crooke n'étant pas irréprochable. Il lui arrive, également, d'introduire ou de supprimer des alinéas, avec, là encore, des justifications plus ou moins fortes. J'ai, en tout cas, indiqué en note ce qui distingue son texte de celui de 1682, en utilisant les sigles « Mlsw. » pour le premier et « éd. orig. » pour le second.

Hobbes, par ailleurs, cite point par point les parties du livre de Bramhall qu'il veut réfuter. Ces passages contiennent eux-mêmes des citations de ses propres textes – termes ou phrases dont l'évêque souhaitait dénoncer le caractère scandaleux. Ni l'édition de 1682 ni Molesworth ne fournissent les références de ces citations. Il arrive, aussi, qu'ils ne les signalent pas comme telles (par des italiques, comme c'est leur usage). Enfin, elles ne sont pas toujours d'une rigoureuse exactitude : Hobbes le souligne dans son adresse au lecteur, en mettant le fait sur le compte d'un manque d'honnêteté de Bramhall (mais, curieusement, il reprend parfois une citation erronée ou tronquée de ses propres œuvres, sans témoigner qu'il en perçoit l'inexactitude). Dans chaque cas, j'ai, pour ma part, utilisé des guillemets et indiqué en note les références. Lorsque nécessaire, j'ai également cité intégralement le passage de Hobbes attaqué par Bramhall.

le royaume de Dieu et ne fait qu'égarer et corrompre les âmes » (in : *Luther et l'autorité temporelle 1521-1525*, textes traduits par Joël Lefebvre, Paris, Aubier-Montaigne, 1973, p. 119).

1. *EW*, IV, pp. 279-384.

Je n'ai connaissance que de deux traductions de la *Réponse à la capture de Léviathan* : la traduction italienne de Giuseppe Invernizzi et Agostino Lupoli, parue dans le recueil intitulé *Thomas Hobbes, Scritti teologici*, avec une introduction d'Arrigo Pacchi (Milan, Franco Angeli, 1988); la traduction espagnole de Bartomeu Forteza Pujol, parue dans le volume intitulé *Libertad y necesitad y otros escritos* (Barcelone, Peninsula, 1991).

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

BAINTON (Roland H.) : « Michael Servetus and the Trinitarian Speculation of the Middle Ages », in : *Autour de Michel Servet*, recueil publié sous la direction de B. Becker, Haarlem, H.D. Tjeenk Willink & Zoon, 1953, pp. 29-46.

BONET-MAURY (Georges) : *Des origines du christianisme unitaire chez les Anglais*, Paris, 1881.

BURNS (Norman T.) : *Christian Mortalism from Tyndale to Milton*, Cambridge (Ma), Harvard University Press, 1972.

CANTIMORI (D.) et FEIST (E.) : *Per la storia degli eretici italiani del secolo XVI in Europa*, Rome, Reale Academia d'Italia, 1937.

COURVOISIER (Jacques) : *De la Réforme au protestantisme. Essai d'ecclésiologie réformée*, Paris, Beauchesne, 1977.

DAVIES (Horton) : *Worship and Theology in England from Andrewes to Baxter and Fox, 1603-1690*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

DICKENS (A.G.) : *The English Reformation*, Londres, Fontana/Collins, 1980 (1ère édition : 1964).

FESTUGIÈRE (A.J.) : « La doctrine des *Uiri novi* sur l'origine et le sort des âmes, d'après Arnobe, II, 11-66 », in : *Mémorial Lagrange*, Paris, J. Gabalda & Cie, 1940, pp. 97-132.

GOUNELLE (André) & VOUGA (François) : *Après la mort, qu'y a-t-il ? Les discours chrétiens sur l'au-delà*, Paris, Cerf, 1990.

HARDWICK (Charles) : *A History of the Articles of Religion*, Londres, 1876.

HEFELE (Charles-Joseph) : *Histoire des conciles d'après les documents originaux* (traduction de l'allemand), Paris, 12 vol., 1869-1878.

HENRY (Nathaniel H.) : « Milton and Hobbes : Mortalism and the Intermediate State », *Studies in Philology* (Chapel Hill, The University of North Carolina Press), vol.48, 1951, pp. 234-249.

HILL (Christopher) : *A Nation of Change and Novelty. Radical Politics, Religion and Literature in Seventeenth Century England*, Londres, Routledge, 1990.

JACOB (James R.) et JACOB (Margaret C.) : « The Anglican Origins of Modern Science : The Metaphysical Foundations of the Whig Constitution », *Isis*, vol. 71, n° 256, mars 1980, pp. 251-267.

JAUME (Lucien) : « La théorie de la 'personne fictive' dans le *Léviathan* de Hobbes », in : *Revue française de science politique*, vol. 33, n°6, 1983, pp. 1009-1035.

JOHNSON (Paul J.) : « Hobbes's Anglican Doctrine of Salvation », in : *Thomas Hobbes in His Time*, volume publié sous la direction de Ralph Ross, Herbert W. Schneider et Theodore Waldman, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1974, pp. 102-125.

JOHNSTON (David) : « Hobbes's Mortalism », *History of Political Thought*, vol.10, n° 4, Hiver 1989, pp. 647-663.

KELLY (J.N.D.) : *Early Christian Creeds*, Londres, Longman, 1972, (première édition : 1950).

KODALLE (Klaus M.) : « 'Sterbliche Götter' : Martin Luther's Ansichten zu Staat, Recht und Gewalt als Vorgriff auf Hobbes », in : *Hobbes oggi*, volume publié sous la direction d'Andrea Napoli et Guido Canziani, Milan, Franco Angeli, 1990, pp. 123-142.

KRAFFT (Peter) : *Beiträge Zur Wirkungsgeschichte Des Älteren Arnobius*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1966.

LESSAY (Franck) : « Mortalisme chrétien : l'étrange rencontre entre Hobbes et Milton », *Bulletin de la société d'études anglo-américaines des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, n° 32, juin 1991, pp. 21-33.

— « Un socinien parmi les proches de Hobbes ? Remarques sur un aspect particulier de la vie de Samuel Sorbière », *Bulletin Hobbes III*, *Archives de Philosophie*, tome 54, cahier 2, avril-juin 1991, pp. 5-8.

— « Le vocabulaire de la personne », in : *Hobbes et son vocabulaire. Etudes de lexicographie philosophique*, volume publié sous la direction d'Yves Charles Zarka, Paris, Vrin, 1992, pp. 155-186.

— « Christologie de Hobbes : le soupçon de socinianisme », in : *L'interpretazione nei secoli XV e XVI*, volume publié sous la direction de Guido Canziani et Yves Charles Zarka, Milan, Franco Angeli, à paraître fin 1992, tome II.

Mc ADOO (H.R.) : *The Spirit of Anglicanism. A Survey of Anglican Theological Method in the Seventeenth Century*, Londres, Adam & Charles Black, 1965.

Mc LACHLAN (H. John) *Socinianism in Seventeenth Century England*, Londres, Oxford University Press, 1951.

MATHERON (Alexandre) : "Hobbes, la Trinité et les caprices de la représentation", in : *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique*, volume publié sous la direction d'Yves Charles Zarka et Jean Bernhardt, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, pp. 381-390.

MEYLAN (Edward F.) : « The Stoic Doctrine of Indifferent Things and the Conception of Christian Liberty in Calvin's *Institutio Religionis Christianae* », *The Romanic Review*, vol. 28, n° 2, avril 1937, pp. 134-145.

MICANZIO (Fra Fulgenzio) : *Lettere a William Cavendish (1615-1628), nella versione inglese di Thomas Hobbes*, Rome, Istituto Storico O.S.M., 1987.

NICOLSON (Marjorie H.) : « Milton and Hobbes », *Studies in Philology*, vol. 23, n° 4, octobre 1926, pp. 405-433.

PETITMENGIN (Pierre) : « La survie d'Arnobe », *Revue des Etudes Latines*, 45e année, 1967, pp. 168 - 172.

PINTACUDA DE MICHELIS (Fiorella) : *Socinianesimo e tolleranza nell'età del razionalismo*, Florence, La Nuova Italia Editrice, 1975.

PIOLI (Giovanni) : *Fausto Socino : vita, opere, fortuna. Contributo alla storia del liberalismo religioso moderno*, Modène, Cuanda, 1952.

SPANNEUT (Michel) : *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, Seuil, 1957.

THOMAS (Keith) : *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1971.

TREVOR-ROPER (Hugh) : *Catholics, Anglicans and Puritans. Seventeenth Century Essays*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988.

TRICAUD François : « An Investigation Concerning the Usage of the Words 'Person' and 'Persona' in the Political Treatises of Hobbes », in : *Thomas Hobbes, His View of Man*, J. G. van der Bend, éd., Amsterdam, Rodopi B. V., 1982.

TYACKE (Nicholas) : *Anti-Calvinists. The Rise of English Arminianism c. 1590 - 1640*, Oxford, Clarendon Press, 1987.

VAN LEEUWEN (Henry G.) : *The problem of Certainty in English Thought 1630 - 1690*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1963.

WALKER (D.P.) : *The Decline of Hell. Seventeenth Century Discussions of Eternal Torment*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1964.

WARNER (D.H.J.) : « Hobbes's Interpretation of the Doctrine of the Trinity », *The Journal of Religious History*, vol. 5, n° 4, décembre 1969, pp. 299 - 313.

WILBUR (Earl Morse) : *A History of Unitarianism. Socinianism and its Antecedents*, Cambridge (Ma), Harvard University Press, 1946.

WILLIAMS (George Huntston) : *The Radical Reformation*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1962.

ZANTA (Léontine) : *La renaissance du stoïcisme au XVIè siècle*, Genève, Slatkine Reprints, 1975, (1re édition : 1914).

ZARKA (Yves Charles) : « Principes de la sémiologie de Hobbes », *Hobbes e Spinoza. Atti del Convegno di Urbino, 14-17 ottobre 1988*, Naples, Bibliopolis, 1992, pp. 313-352.

ZEEVELD (W. Gordon) : *Foundations of Tudor Policy*, Cambridge (Ma), Harvard University Press, 1948.

Réponse à un livre publié par le Docteur Bramhall, feu l'Evêque de Derry, intitulé La capture de Léviathan.

Au lecteur

Comme en toutes choses que j'ai écrites, de même, dans cet ouvrage, je me suis efforcé, autant qu'il m'a été possible, d'être clair; mais votre attention n'en demeure pas moins nécessaire. Feu Monseigneur l'Evêque de Derry a publié un livre intitulé *La capture de Léviathan* dans lequel il a réuni différentes maximes tirées de mon *Léviathan* qui, dans ce livre, sont prouvées avec évidence et force, mais que, quant à lui, il reproduit sans leurs preuves et sans égard pour l'ordre de dépendance réciproque où elles étaient; et il les appelle athéisme, blasphème, impiété, subversion de la religion, et autres expressions de cette sorte. La requête que je vous présente est que, lorsqu'il cite mes paroles de manière erronée, il vous plaise de vous référer à l'original afin de vérifier si elles y sont accompagnées de bonnes preuves et comment il faut les comprendre. Monseigneur l'Evêque eût pu vous épargner cette peine s'il avait condescendu à peser mes arguments devant vous, aussi bien qu'à vous montrer mes conclusions. Son livre comporte deux chapitres, l'un relatif à la religion, l'autre à la politique[1]. Attendu qu'il ne fait pas même l'effort de fournir la moindre réfutation d'aucune conclusion de mon *Léviathan*, il n'eût pas été nécessaire que je répondisse ni à l'un ni à l'autre. Cependant, je réponds ici au premier parce que les mots d'athéisme, d'impiété et les autres expriment la plus grande diffamation possible; et je l'eusse fait plus tôt si j'avais su plus tôt qu'un tel livre existait. Il l'a écrit il y a dix ans et, pourtant, je n'en ai jamais entendu parler avant

1. En réalité, le livre de Bramhall comporte trois chapitres : les deux que mentionne Hobbes, auxquels un troisième fait suite qui vise à démontrer « que les principes hobbesiens sont incompatibles les uns avec les autres ». Les aspects théologiques, politiques et métaphysiques y sont simultanément pris en compte.

une date ancienne de trois mois environ, si peu l'on a parlé des écrits de Monseigneur [1]. Si vous n'avez ni le loisir ni le goût de vous pencher sur les questions qui nous opposent, je vous prie de ne me condamner point d'après des propos rapportés. Juger sans examiner n'est pas de bonne justice.

Adieu

T. HOBBES

1. Au sujet de ces affirmations et des circonstances précises de la rédaction du livre de Hobbes, voir l'introduction.

Que les principes hobbesiens conduisent à la ruine du christianisme et de toute religion

J.D.[1] L'image de Dieu n'est pas à ce point défigurée par la chute de l'homme qu'il ne demeure plus quelques notions pratiques de Dieu et du bien qui, lorsque l'esprit est libre de tout désir vagabond et de passions violentes, brillent dans le cœur avec autant de clarté que le font d'autres notions spéculatives dans la tête. De là vient qu'on n'ait jamais vu une nation si barbare ou sauvage, à travers le monde entier, qu'elle n'ait eu son Dieu. Ceux qui n'ont jamais porté le moindre vêtement sur leur dos, qui n'ont jamais connu d'autre magistrat que leur père, ont cependant leur Dieu, ainsi que leurs cérémonies[2] et dévotions religieuses envers lui. De là vient que les plus grands athées, en tout danger soudain, lèvent les yeux à leur insu vers le ciel, comme pour en implorer le secours, et , au premier coup de tonnerre, courent se tapir dans quelque trou pour se cacher. Quant à ceux qui se savent les auteurs de quelque crime secret, seraient-ils suffisamment à l'abri de la justice des hommes, ils n'en ressentent pas moins les coups invisibles d'une conscience coupable, et ils redoutent la vengeance divine[3]. T. H. lui-même admet tout cela dans ses intervalles de lucidité : « Afin que nous puissions savoir quel culte la raison naturelle veut que nous rendions à Dieu, commençons par examiner ses attributs, où il apparaît, en premier lieu, que l'existence doit lui être attribuée »[4]; à quoi il ajoute l'infinité, l'incompréhensibilité, l'unité, l'ubiquité. Voilà pour les attributs. Passons ensuite aux actions : « Relativement aux actions extérieures, à l'aide desquelles il faut rendre un culte à Dieu, le précepte de

1. Ces initiales correspondent à « John of Derry ».

2. Mlsw. : *rights*. Ed. orig. : *rites*. La leçon de Molesworth est manifestement une erreur, comme le confirmera l'emploi de *rites* quand Hobbes, dans sa réponse, citera cette phrase de Bramhall.

3. Cette affirmation est une paraphrase de Juvénal : « Mais, d'ailleurs, pourquoi s'imaginer qu'ils ont échappé au supplice, ceux que le sentiment d'une action abominable tient consternés et que frappe sourdement de ses coups le fouet dont s'arme contre eux leur conscience, bourreau secret » (*Satires*, XIII, v. 194-195 ; trad. Pierre de Labriolle, Paris, Les Belles Lettres, 1971).

4. *DCi*, III, XV, 14.

la raison le plus général est qu'elles sont des signes d'honneur »[1]. En font partie prières, actions de grâces, offrandes et sacrifices.

T. H. Pour l'instant, Monseigneur l'Evêque me disculpe de l'accusation d'athéisme. Quel besoin a-t-il de dire que « toutes les nations, si barbares soient-elles, ont leur Dieu et leurs cérémonies religieuses », et que « les athées s'effraient du tonnerre et ressentent les coups invisibles de la conscience » ? Ces affirmations eussent pu servir aussi adéquatement de préface à n'importe quel autre de ses traités. Je m'attends donc qu'on me dise ensuite que je renie, ailleurs, la doctrine susreproduite.

J.D. Pourtant, afin de nous laisser découvrir combien il est incohérent et inconciliable avec lui-même, faisant ailleurs le compte de toutes les lois de nature en général, dont le nombre n'est pas inférieur à vingt[2], il n'a pas un seul mot qui intéresse la religion ou qui ait le plus petit rapport du monde avec Dieu ; comme si l'homme était pareil au rejeton d'un âne sauvage abandonné dans le désert, sans propriétaire ni obligation. Ainsi, en décrivant les lois de nature, ce grand clerc oublie le Dieu de la nature, et les premières et principales lois de nature, qui contiennent le devoir de l'homme envers Dieu, et la fin essentielle de sa création.

T. H. Lorque j'eus achevé la démonstration qu'il mentionne, relative aux lois de nature, je jugeai que le plus approprié, pour en finir une bonne fois pour toutes, était de dire qu'elles étaient les lois de Dieu quand elles étaient énoncées dans la parole de Dieu, mais qu'auparavant, étant connues des hommes par le seul moyen de leur raison naturelle, elles n'étaient que des théorèmes tendant à la paix, et incertains puisque procédant des conclusions d'individus particuliers, si bien qu'on ne pouvait les considérer proprement comme des lois. De surcroît, j'avais antérieurement, au quatrième chapitre de mon livre *De Cive*, soutenu chacune d'entre elles séparément, à l'aide de l'Ecriture : ce que Monseigneur l'Evêque savait pour l'avoir lu. C'était donc une accusation injuste de sa part que d'affirmer que, à propos des lois de nature, je n'avais pas un mot qui intéressât la religion ou qui eût le plus petit rapport du monde avec Dieu, et cela pour aucun autre motif que le fait que je n'avais pas ajouté à chaque article : « Cette loi est dans l'Ecriture ». Cependant, la raison pour laquelle il m'appelle (ironiquement) grand clerc, je ne puis la dire. Je suppose qu'il voudrait faire accroire que je me suis arrogé toute la science d'un grand clerc, d'un évêque ou de quelque autre ecclésias-

1. *Ibid.*, III, XV, 15.
2. Voir, dans la première partie du *De Cive*, les chapitres II et III.

tique d'un moindre rang. Un évêque savant est un évêque capable d'interpréter toutes les parties de l'Ecriture avec vérité, et en accord avec l'harmonie de l'ensemble; qui a appris l'histoire et les lois de l'Eglise, depuis l'époque des Apôtres jusqu'à la sienne; qui sait ce qu'est la nature d'une loi civile, divine, naturelle et positive; et comment gouverner bien les pasteurs chargés des paroisses de son diocèse, de façon qu'ils puissent, et par la doctrine et par l'exemple, maintenir le peuple dans la croyance à tous les articles de foi nécessaires au salut, et dans l'obéissance aux lois du pays[1]. Voilà ce qu'est un évêque savant. Un pasteur savant est celui qui a appris la manière dont on peut détourner les gens de l'avarice, de l'orgueil, de la sensualité, des blasphèmes, des principes séditieux et de tous les autres vices, en montrant avec éloquence et force leur infamie, à l'aide de l'Ecriture ainsi que de la raison; et qui est capable d'arracher quiconque au vice par la terreur, en énonçant judicieusement les châtiments décrétés contre les méchants, et en déduisant rationnellement le mal qui en rejaillira sur eux à la fin. En un mot, est un pasteur savant qui peut prêcher des sermons tels qu'en prêcha saint Chrysostome[2] aux habitants d'Antioche, quand il était prêtre dans cette ville. Monseigneur l'Evêque trouvera-t-il nulle part dans mon livre que je me suis arrogé l'éloquence ou la sagesse de saint Chrysostome, ou la capacité de gouverner l'Eglise? Autre chose est de savoir ce qu'il faut faire, autre chose de savoir comment faire. Mais il a plu à Monseigneur de recourir à tous les artifices concevables pour me discréditer.

J.D. Peut-être dira-t-il qu'il ne recourt là aux lois de nature que pour autant qu'elle peuvent servir à la constitution ou à l'établissement d'une république. Soit, nous verrons cela en temps utile. Il nous a fabriqué une république bien ordonnée, qui n'est fondée ni sur la religion à l'égard de Dieu, ni sur la justice à l'égard de l'homme; mais uniquement sur la préoccupation de chacun pour son intérêt et sa préservation. Ces rayons de lumière céleste, ces germes naturels de religion que Dieu lui-même a gravés dans le cœur de l'homme, sont

1. Sur ce dernier point, Hobbes ne faisait, dans une très large mesure, que décrire une situation réelle. En vertu 1) de la fusion monarchie-Eglise accomplie par la Réforme anglicane; 2) de l'adoption par des actes du Parlement des textes fondamentaux exposant les articles de foi anglicans (Trente-Neuf Articles, Livre des prières publiques); 3) d'« actes d'uniformité » successifs confirmant la reconnaissance publique exclusive de l'Eglise d'Angleterre : croyance religieuse et obéissance aux lois allaient de pair à l'époque où Hobbes écrivait ces lignes.

2. Né à Antioche vers 349, mort en Cappadoce en 407, Jean Chrysostome fut prêtre dans sa ville natale (où sa prédication lui valut son surnom) avant d'être nommé patriarche de Constantinople en 398.

plus efficaces pour la préservation de la société, que nous considérions la nature de la chose ou la bénédiction de Dieu, que tous ses « pactes »[1], ses « soumissions »[2] et ses « transferts de puissance »[3]. Celui qui désapprend aux hommes leur devoir envers Dieu peut bien les faire obéir au doigt et à l'œil[4], aussi longtemps que leur intérêt les y oblige, mais il n'est pas un maître qualifié pour leur apprendre la conscience et la fidélité.

T.H. Il n'a pas encore trouvé l'endroit où je contredis l'existence, ou l'infinité, ou l'incompréhensibilité, ou l'unité, ou l'ubiquité de Dieu. Me voilà donc absous de l'athéisme. Je suis, cependant, déclare-t-il, incohérent et inconciliable avec moi-même; c'est-à-dire que je suis selon lui, (bien qu'il ne le dise pas) un sot sans mémoire. Je n'y puis rien, mais mon absence de mémoire n'apparaît pas ici. Monseigneur l'Evêque lui-même, lorsqu'il dit que « ces rayons de lumière céleste, ces germes de religion, dont Dieu lui-même a imprimé la trace dans le cœur de l'homme » (ce qui signifie la raison naturelle) « sont plus efficaces pour la préservation de la société que tous les pactes, les soumissions et les transferts de pouvoir », avait oublié d'excepter l'ancien pacte des Juifs et le nouveau pacte des chrétiens. Mais, cela pardonné, espérait-il persuader à aucun homme sage que, quand cette nation était, tout récemment, réduite à l'anarchie et à une multitude dissolue d'hommes dont chacun faisait ce à quoi l'incitait sa propre raison ou la lumière gravée en son cœur, ceux-ci[5] lancèrent un appel au roi et à la paix, et demandèrent pardon des fautes où les avait poussés leur illumination, parce qu'ils se trouvèrent éclairés par cette même lumière plutôt que par peur d'un perpétuel danger et dans l'espoir de leur propre préservation[6] ?

J.D. Sans religion, les sociétés ressemblent tout simplement à des bulles de savon, qui se dissolvent promptement. Selon le jugement d'un homme aussi avisé que T.H. lui-même, bien que, peut-être, ce dernier

1. *Pacta* : *DCi* I, II, 9.

2. Bramhall traduit ainsi (en anglais : *surrenders*) ce que Hobbes a désigné en latin par le mot *donatio* (*ibid.*, I, II, 8).

3. Bramhall parle de transfert de puissance là où Hobbes parlait de transfert de droit : *translatio juris* (*ibid.*, I, II, 4).

4. En anglais : *make them « eye-servants »*, ce qui renvoie à une image biblique (Eph., VI, 6 ; Col., III, 22) suggérant l'obéissance extérieure et non pas du cœur.

5. Molesworth introduit ici un *they* qui n'est pas dans l'édition originale et dont l'absence rend la phrase inintelligible.

6. Allusion a) à la période révolutionnaire (1640-1660) ; b) à la démarche (essentiellement des presbytériens) qui permit, en 1660, le retour en Angleterre de Charles II et la restauration de la monarchie.

soit peu disposé à l'admettre, Rome dut une plus grande part de sa grandeur à la religion qu'à la force ou aux stratagèmes : « Nous n'avons pas surpassé les Espagnols en nombre, ni les Gaulois en force, ni les Carthaginois en habileté, ni les Grecs par l'art, (...) mais nous l'avons emporté sur toutes les nations par notre piété et notre religion »[1].

T.H. Monseigneur l'Evêque ne s'est-il pas, une fois de plus, oublié ici, en approuvant cette opinion de Cicéron qui jugeait l'idolâtrie des Romains supérieure non seulement à celle des autres nations, mais aussi à la religion des Juifs, dont le Christ lui-même déclare qu'il n'est pas venu pour abolir leur loi mais pour l'accomplir[2] ? Ne s'est-il pas oublié en laissant entendre que les Romains l'emportèrent sur eux et sur les autres nations grâce à leur piété, quand il est manifeste qu'ils triomphèrent du monde par l'injustice et la cruauté, et qu'il conviendrait de n'imputer pas leurs victoires à leur piété, mais à l'impiété des Juifs comme des autres nations ? Mais qu'entendait-il en disant que Cicéron était « un homme aussi avisé que T.H. lui-même, bien que, peut-être, ce dernier soit peu disposé à l'admettre ? » Etait-ce là l'un des objets de la controverse ? Non point : il a donc dû dévier de sa route pour aller chercher cette formule. Dieu promet d'assister les gens honnêtes sur leur chemin, mais non pas quand ils s'en écartent. On s'étonne d'autant moins que Monseigneur ait été abandonné, alors, par la lumière dont Dieu a imprimé la trace dans le cœur des sauvages les plus frustes.

J.D. Parmis ses lois, il inclut la gratitude à l'égard des hommes comme le troisième précepte de la loi de nature[3] ; mais sur la gratitude de l'humanité envers son Créateur, il observe un profond silence. Si les hommes eussent jailli de terre en une nuit, tels des champignons ou des excroissances, sans le moindre sens de l'honneur, ni justice, ni conscience, ni gratitude, il n'eût pas pu avilir la nature humaine plus qu'il ne le fait.

T.H. Monseigneur dévoile ici son ignorance de la méthode nécessaire à un raisonnement légitime et rigoureux et à l'explication de la

1. Cicéron, *Sur la réponse des haruspices*, IX, 19. La partie de la phrase abrégée, puis résumée par Bramhall est : « ni enfin par ce bon sens naturel et inné propre à cette race et à cette terre les Italiens eux-mêmes et les Latins, mais c'est par la piété et la religion, et aussi par cette sagesse exceptionnelle qui nous a fait percevoir que la puissance des dieux règle et gouverne tout, que nous l'avons emporté sur tous les peuples et toutes les nations » (trad. Pierre Wuilleumier et Anne-Marie Tupet ; Paris, Les Belles Lettres, 1966).

2. « Ne pensez pas que je sois venu abolir la loi ou les prophètes. Je suis venu non pour abolir, mais pour accomplir » (Mat., V, 17).

3. *DCi.*, I, III, 8.

vérité dans les controverses ; et non point seulement cela, mais encore, combien il est peu capable de fixer son esprit sur ce qu'il lit dans les écrits d'autrui. Quand j'avais défini l'ingratitude universellement, il trouve à blâmer à ce que je ne mentionne pas l'ingratitude envers Dieu, comme s'il ne savait pas qu'un universel comprend tous les particuliers. Lorsque j'avais défini l'équité universellement, pourquoi ne m'avait-il pas, aussi bien, fait reproche de ne dire point ce qu'est cette équité en Dieu ? Est reconnaissant envers l'homme dont il reçoit une bonne manière celui qui déclare ou manifeste qu'il est heureux du bienfait reçu. De même, la gratitude envers Dieu est de déclarer ses bienfaits. Il y a également, dans la gratitude envers les hommes, un désir de payer leurs bienfaits de retour ; tout pareillement, il y a, dans notre gratitude envers Dieu, le désir de payer, autant que possible, ses bienfaits de retour par des bontés envers ses ministres, ce que j'ai reconnu en faisant des sacrifices une partie du culte divin naturel ; et le bénéfice de ces sacrifices est ce qui nourrit les ministres de Dieu[1]. Il apparaît donc que l'attention dont l'évêque a fait preuve dans la lecture de mes écrits était ou bien faible en elle-même, ou bien affaiblie par les préjugés.

J.D. A cette omission ou prétérition infâme du principal devoir de l'humanité, on pourrait aisément « mesurer l'élévation »[2] de la religion de T. H. Mais lui-même rend inutiles toutes conjectures à ce sujet. Ses principes sont emplis à pleins bords d'une impiété prodigieuse : « En ces quatre choses, les opinions touchant les fantômes, l'ignorance des causes secondes, la déférence envers ce que l'on craint, et l'attribution à des choses accidentelles d'une valeur de pronostics, consiste le germe naturel de la religion »[3]. Encore assigne-t-il à la seule « politique » la culture et l'amélioration de ce germe. Politiques « humaine » et « divine » ne sont que de la politique[4]. Ailleurs, il écrit

1. La nature anti-cléricale du propos est assez nettement perceptible. Peut-être faut-il voir aussi dans ces considérations de Hobbes une allusion (plus subtile, mais compréhensible à ceux qui connaissaient Bramhall, au moins de réputation) aux talents de gestionnaire financier que le défunt évêque avait démontrés, tout particulièrement en Irlande où il s'était attaché à améliorer le rendement des impôts ecclésiastiques.

2. Ni l'édition originale ni Molesworth ne signalent par des guillemets ce qui est très probablement une allusion à une phrase de Hobbes lui-même, dans *The Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance* : « Par cet argument, on peut mesurer l'élévation de la logique de l'évêque » (pp. 323-324).

3. *Lev*, XII, 11.

4. Cf. *Lev*, XII, 12 : « Car deux catégories d'hommes ont pris soin de cultiver ces germes. La première est composée de ceux qui les ont soignés et disposés au gré de leurs inventions personnelles. Les autres l'ont fait sous les ordres et sous

que « de la conscience de sa faiblesse et de l'émerveillement devant les événements naturels, l'humanité tire cette caractéristique que la plupart des hommes sont convaincus qu'il existe un Dieu invisible, qui est le créateur de toutes choses visibles »[1]. Après quoi il nous apprend que « la superstition procède de la crainte dissociée de la droite raison, et l'athéisme d'une opinion de la raison dissociée de la crainte »[2], ce qui fait apparaître l'athéisme plus raisonnable que la superstition. Qu'est-il advenu, à présent, de ce « culte divin » que la « raison naturelle prescrivait de rendre à Dieu », en « l'honorant » de « l'existence, l'infinité, l'incompréhensibilité, l'unité, l'ubiquité » ? Qu'est-il advenu, à présent, de cette injonction ou de ce « précepte de la raison » touchant « prières, actions de grâces, offrandes, sacrifices », si des « opinions » incertaines, « l'ignorance, la crainte », les erreurs, la « conscience » de notre « faiblesse » et « l'émerveillement devant les événements naturels », sont les seuls « germes de la religion » ?

Il continue et affirme que l'athéisme lui-même, « bien qu'il soit une opinion erronée, donc un péché, devrait néanmoins être compté parmi les péchés d'imprudence ou d'ignorance »[3]. Il ajoute qu'« un athée n'est pas châtié comme l'est un sujet par son roi pour n'avoir pas observé les lois, mais en tant qu'ennemi, par des ennemis, pour s'être refusé à accepter les lois »[4]. La raison qu'il avance est que l'athée n'a jamais soumis sa volonté à la volonté de Dieu, dont il n'a jamais reconnu l'existence[5]. Il conclut que l'obligation qu'a l'homme d'obéir à Dieu procède de sa faiblesse : « *Manifestum est obligationem ad prestandum ipsi (Deo) obedientiam incumbere hominibus propter imbecillitatem* »[6]. Tout d'abord, il est impossible que soit un péché de simple

la direction de Dieu. Mais les uns comme les autres l'ont fait dans l'intention de rendre les hommes qui les suivaient mieux aptes à l'obéissance, aux lois, à la paix, à la charité et à la société civile. Aussi la religion des premiers est-elle une partie de la politique humaine, et enseigne-t-elle une partie des devoirs que les rois de la terre exigent de leurs sujets. Et la religion des seconds est l'art politique divin : ses préceptes s'adressent à ceux qui, en se soumettant, sont devenus sujets dans le royaume de Dieu ».

1. *DCi*, III, XVI, 1.
2. *Ibid.*
3. *DCi*, II, XIV, 19.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.* Cf. *Lev*, XXXI, 2 : « Les sujets de Dieu, ce sont ceux qui croient qu'il y a un Dieu qui gouverne le monde, qui a donné des préceptes au genre humain et établi pour lui des récompenses et des châtiments. Tous les autres doivent être réputés ses ennemis ».
6. « Il est évident que l'obligation de prêter obéissance à Dieu incombe aux hommes du fait de leur faiblesse ». (*DCi*, III, XV, 7). Molesworth, selon son habi-

« ignorance » ou « imprudence » ce qui est directement contraire à la lumière de la raison naturelle. Les lois de nature n'ont besoin de nulle promulgation nouvelle, étant naturellement gravées par Dieu dans le cœur de l'homme. « La loi de nature fut écrite dans nos cœurs par le doigt de Dieu, sans notre assentiment »[1] ; ou plutôt, « la loi de nature est l'assentiment lui-même »[2]. Ensuite, si la nature nous dicte qu'il est un Dieu, et qu'il faut adorer ce Dieu de telle ou telle manière, il n'est pas possible que l'athéisme soit un péché de simple ignorance.

En second lieu, un sujet rebelle reste un sujet *de jure*, quoique non pas *de facto* : de droit, quoique non pas de fait. Aussi le plus abominable athée qui existe devrait-il être de droit le sujet de Dieu, et être châtié, non pas comme un ennemi légitime, mais comme un traître coupable de déloyauté. T. H. lui-même l'avoue : « le quatrième péché » (savoir, le péché commis par ceux qui, « ni en paroles ni en actes, ne confessent un seul Dieu, suprême Roi des Rois ») « est, dans le royaume naturel de Dieu, le crime de haute trahison, car c'est la négation de la puissance divine, ou, de l'athéisme »[3]. Un athée est donc traître à Dieu et punissable comme sujet déloyal, et non pas comme « ennemi ».

Enfin, c'est une affirmation absurde et honteuse que de faire dépendre notre obéissance à Dieu de notre faiblesse, puisque nous n'y pouvons rien, et non pas de notre gratitude, parce que nous lui devons notre existence et notre préservation. « Qui est-ce qui plante une vigne et n'en mange pas le fruit ? Qui est-ce qui fait paître un troupeau et ne se nourrit pas du lait du troupeau ? »[4]. Et encore : « Tu es digne, notre Seigneur, de recevoir la gloire et l'honneur et la puissance ; car tu as créé toutes choses, et c'est par ta volonté qu'elles existent et qu'elles ont été créées »[5]. Bien mieux vaudrait, en vérité, ou moins grave serait, tout au moins, un athéisme franc, que de faire de Dieu ce qu'il en fait et, pour finir, de lui imposer l'office du Diable en le transformant en cause de tous les péchés.

T. H. Bien que cet évêque, comme je l'ai dit, n'ait manifesté qu'une faible attention dans sa lecture, et peu de capacités à examiner la force d'un argument, il connaissait néanmoins les hommes, et l'art de gagner leur assentiment en excitant leurs passions, mais sans troubler leur

tude, indique ici la référence au *De Cive*, alors qu'elle ne figurait pas dans l'édition originale.

1. *Lib. N. Ch*, p. 136. Hobbes, dans ce passage, citait Bramhall.
2. *Ibid.*, p. 137. Hobbes, ici, expliquait sa pensée.
3. *DCi*, III, XV, 19.
4. 1 Cor., IX, 7.
5. Apocal., IV, 11.

jugement. Une règle de son art était de fournir à son lecteur ce qu'il voulait lui voir avaler, de le lui fournir pour partie séparément, et sous la forme de nouvelles, qu'elles fussent vraies ou non[1]. Sachant que les ignorants, c'est-à-dire, la plupart des hommes, se satisfont de croire, plutôt que de se mettre en peine d'examiner, il plaça donc un peu auparavant, dans la marge, les mots « T.H., ennemi de la religion » ; et c'est à cet endroit que, avant de présenter la moindre réfutation, il déclare mes principes « emplis à pleins bords d'impiétés prodigieuses. » Au paragraphe suivant, il écrit dans la marge que « j'excuse l'athéisme ». Cette conduite ne sied ni à un évêque, ni à un chrétien, ni à quiconque prétend à une bonne éducation. La crainte des puissances invisibles, qu'est-ce d'autre, chez les sauvages, que la crainte de quelque chose qu'ils pensent être un Dieu ? Quelle puissance invisible la raison d'un sauvage lui suggère-t-elle, que ces phantasmes entrevus dans son sommeil ou lors de ses maladies, que nous appelons fréquemment, quant à nous, des fantômes, et que les sauvages croyaient être des divinités, si bien que la crainte d'un Dieu, bien que ce ne fût pas le vrai, fut pour eux le commencement de la religion, de même que la crainte du vrai Dieu fut le commencement de la sagesse pour les Juifs et les chrétiens ? L'ignorance des causes secondes précipita les hommes vers quelque cause première, dont la crainte engendra dévotion et culte. L'ignorance de ce que cette puissance pouvait faire les amena à observer l'ordre de ce qu'elle avait fait, dans l'espoir de deviner, d'après un ordre semblable, ce qu'elle ferait une autre fois. Telle fut leur pronostication. Quelle impiété prodigieuse y a-t-il là ? Comment la réfute-t-il ? Faut-il prendre, sur sa seule calomnie, mon propos pour de l'impiété ? J'ai dit que la superstition était de la crainte dissociée de la raison. La crainte d'un faux Dieu, ou d'un démon sorti de l'imagination, n'est-elle pas contraire à la droite raison ? Et l'athéisme n'est-il pas de l'audace fondée sur un raisonnement faux, tel que celui-ci : « Les méchants prospèrent, il n'y a donc pas de Dieu »[2] ? Monseigneur ne fournit aucune preuve à l'encontre de tout ceci, mais

1. Le sens de cette phrase s'éclaire de ce qui vient sitôt après. Par les « nouvelles » fournies « séparément », Hobbes entend le procédé, alors courant, qui consistait à indiquer en marge du texte, à l'aide de quelques mots, le thème ou l'idée générale développés par l'auteur : manière de résumer, mais aussi d'orienter la lecture. Le *Léviathan* et le *De Cive* illustrent ce procédé.

2. Peut-être une réminiscence du psaume 92 : « Que tes œuvres sont grandes, ô Eternel ! Combien profondes tes pensées ! L'homme stupide n'y connaît rien, et l'insensé n'en a aucune intelligence. Quand les méchants fleurissent comme l'herbe, Quand s'épanouissent tous ceux qui commettent l'injustice, C'est pour être détruits à jamais » (v. 6-7-8).

se contente de déclarer que je fais apparaître l'athéisme plus raisonnable que la superstition, ce qui n'est pas vrai. Je nie, en effet, qu'il y ait la moindre raison chez l'athée ou chez le superstitieux, et, parce que l'athée pense qu'il a de la raison, alors qu'il n'en a aucune, je le considère comme le plus irrationnel des deux. Cependant, il n'argumente à aucun moment contre cette opinion, et s'enquiert seulement de ce qu'il est advenu de mon culte naturel de Dieu, de son existence, de son infinité, de son incompréhensibilité, de son unité et de son ubiquité; comme si tout ce que la raison peut suggérer, il fallait le suggérer entièrement d'un seul coup. Tout d'abord, chaque homme eut, par nature, une idée de l'existence de Dieu; mais de ses autres attributs, non point si tôt, et seulement par raisonnement et par degrés; et, quant aux attributs du vrai Dieu, il ne furent jamais suggérés que par la Parole écrite de Dieu. Parce que je dis que l'athéisme est un péché d'ignorance, il affirme que je l'excuse. Le prophète David déclare : « L'insensé a dit en son cœur, il n'y a pas de Dieu »[1]. N'est-ce donc point un péché de folie? Nous nous accordons à penser, l'un et l'autre, que la droite raison dicte qu'il y a un Dieu. Ne s'ensuit-il pas que nier Dieu est un péché qui procède d'un mauvais raisonnement? Si ce n'est pas un péché d'ignorance, ce doit être un péché de méchanceté. Peut-on être méchant envers ce qui, pense-t-on, n'existe pas? Mais peut-être croira-t-on qu'il y a un Dieu et pourtant, par méchanceté, le niera-t-on? Si l'on croit qu'il y a un Dieu, on n'est pas athée; et, par conséquent, la question devient celle-ci : un homme qui croit qu'il y a un Dieu osera-t-il le nier délibérément? Pour ma part, je ne le pense pas; car de quelle témérité sera-t-il animé, celui qui osera, je dis bien délibérément, s'opposer à l'Omnipotent? David déclare à son propre sujet : « Il s'en est fallu d'un rien que mes pas ne glissent quand je vis la prospérité des méchants »[2]. Aussi est-il probable que les pas d'hommes de moindre sainteté se déroberont plus souvent. Je pense, cependant, qu'aucun homme vivant n'a assez d'audace, hors de toute passion, pour soutenir pareille opinion. Ces hommes méchants qui, pendant si longtemps, agirent avec tant de succès au cours de l'horrible rébellion récente, peuvent amener certains à juger qu'ils se conduisirent en athées constants et résolus; mais je pense qu'ils oublièrent Dieu, plutôt qu'ils n'étaient convaincus qu'il n'y en avait point[3]. Celui

1. Ps. XIV, 1.
2. Ps. LXXIII, 2-3.
3. L'exemple est d'autant mieux choisi que les révolutionnaires anglais affichaient, dans leur immense majorité, un zèle religieux intense. Hobbes trouve ainsi moyen 1) de les disculper (avec condescendance) de l'accusation d'athéisme; 2) de

qui croit qu'un athée de cette sorte existe se rapproche un tout petit peu trop de cette opinion. Néanmoins, si des mots prononcés sous le coup de la passion signifient une négation de Dieu, aucun châtiment prévu par la loi ne peut être trop grand pour une telle insolence, car il est impossible de vivre dans une république avec des hommes aux serments desquels nous ne pouvons raisonnablement accorder aucun crédit[1]. Quant à mon affirmation selon laquelle « un athée est châtié par Dieu non pas comme un sujet par son roi, mais comme un ennemi », et à l'argument dont je la soutiens, savoir, « parce qu'il ne s'est jamais reconnu sujet de Dieu », il leur oppose ceci que, si la nature

mettre en doute la cohérence de leur comportement religieux : 3) de s'ériger en juge des convictions d'autrui afin de mieux répondre au reproche d'impiété qui lui est adressé.

1. Cette affirmation marque une évolution certaine par rapport au *Léviathan*. Après y avoir défini le serment comme « une façon de parler qui s'ajoute à une promesse et par laquelle celui qui promet déclare que s'il ne s'exécute pas, il renonce à la pitié de son Dieu ou l'invite à exercer sur lui sa vengeance » (XIV, 34), Hobbes précisait : « Il appert aussi que le serment n'ajoute rien à l'obligation. Car une convention, si elle est légitime, vous lie aux yeux de Dieu, en l'absence de serment aussi bien qu'en cas de serment ; et si elle est illégitime, elle ne lie pas du tout, fût-elle même confirmée par un serment » (XIV, 36). Encore pouvait-on déduire de l'Appendice du *Léviathan* latin que, selon Hobbes, il fallait bien s'accommoder du serment prêté par un athée : parce que l'athéisme est une opinion privée impossible à découvrir si elle n'est pas professée publiquement ; parce que l'athée est seul à supporter les conséquences de son erreur. Sur le premier point : « Ce n'est pas par ses actes qu'on reconnaîtra l'athée. C'est, par conséquent, par quelque parole prononcée ou écrite, et de nulle autre manière, qu'il peut prêter le flanc à l'accusation : autrement dit, s'il a franchement nié l'existence de Dieu » (trad. François Tricaud ; p. 760 dans l'édition Sirey du *Léviathan*). Sur le second point : « Il ne paraît pas équitable qu'un homme qui, en assumant sa foi, ne fait courir de risque qu'à lui-même, soit puni sous le prétexte qu'elle est erronée, et surtout par des gens à qui cette erreur d'autrui n'est pas dommageable » (*ibid.*, p. 759).

La force et l'utilité même du serment pouvaient paraître ainsi dévalorisées, ce qui n'avait rien d'indifférent à une époque où il servait à attester solennellement la loyauté envers la monarchie et l'Eglise établie ou, le cas échéant, envers un pouvoir politique mal assuré de sa légitimité comme le Protectorat de Cromwell (dont l'existence fut tout au long marquée par la querelle dite de « l'Engagement », qui portait précisément sur le serment de loyauté exigé des citoyens).

Il est significatif que la question retrouve ici sa dimension politique fondamentale. Hobbes, on peut le relever, adopte dans ce texte une position « classique », qui est celle-là même que défendra Locke pour justifier l'exclusion des athées du contrat social. Dans la *Lettre sur la tolérance*, Locke écrit : « ceux qui nient l'existence d'une puissance divine ne doivent être tolérés en aucune façon. La parole, le contrat, le serment d'un athée ne peuvent former quelque chose de stable et de sacré, et cependant ils forment les liens de toute société humaine ; au point que la croyance en Dieu elle-même supprimée, tout se dissout » (trad. Raymond Polin, Paris, P.U.F., 1965, p. 83).

nous dicte qu'il y a un Dieu et qu'il faut l'adorer de telle et telle manière, alors, l'athéisme n'est pas un péché de simple ignorance; comme si ou moi ou lui soutenions que la nature dicte la façon d'adorer Dieu, ou aucun article de notre credo, ou encore s'il faut que le culte soit rendu avec ou sans surplis[1]. En second lieu, il réplique qu'un rebelle est encore sujet *de jure*, et non pas *de facto* : et j'accorde ce point. Cependant, bien que le roi ne perde rien de son droit du fait de l'acte commis par le traître[2], le traître perd, quant à lui, le privilège d'être châtié en vertu d'une loi antérieure, et peut donc l'être selon la volonté du roi, comme le fut Ravaillac pour l'assassinat d'Henri IV de France. Un ennemi ouvert et un traître perfide sont l'un et l'autre des ennemis. Monseigneur l'Evêque n'avait-il pas lu, dans l'histoire de Rome, comment Persée fut châtié[3], et comment on avait accoutumé de punir les autres ennemis légitimes de cet Etat ? Mais qu'est-ce que cette question futile en comparaison du grief d'avoir « excusé l'athéisme » ? C'est au septième paragraphe du chapitre XV de mon livre *De*

1. La question des vêtements sacerdotaux était un objet de discorde très important entre les anglicans (favorables, par exemple, au surplis) et les dissidents (hostiles au surplis comme à tous vêtements considérés par eux comme « romains »). L'allusion comporte manifestement une note de dérision.

2. L'affirmation est capitale au regard des événements historiques récents, d'une part, et de ce qu'écrivait Hobbes dans le *Léviathan*, d'autre part. Rapportée au contexte des années 1640-1650, elle paraît signifier que la « rébellion » n'avait rien fait perdre de leurs droits à Charles Ier, puis à Charles II. Dans le *Léviathan*, cependant, Hobbes affirmait : « L'obligation qu'ont les sujets envers le souverain est réputée durer aussi longtemps, et pas plus, que le pouvoir par lequel celui-ci est apte à les protéger » (XXI, 21). Et encore : « quand, dans une guerre étrangère ou intestine, l'ennemi remporte la victoire finale, de telle façon que, les forces de la république ne tenant plus la campagne, les sujets n'ont plus de protection à attendre de leur loyalisme, la république est alors dissoute, et chacun est libre de se protéger par toutes les voies que son propre discernement lui suggérera » (XXIX, 24). Certains adversaires de Hobbes ne se firent pas faute de dénoncer alors (ainsi que sous la Restauration) la légitimation de la trahison que semblaient constituer ces lignes. Il est vrai que Hobbes y envisageait le cas extrême d'une victoire complète des sujets rebelles sur leur souverain. Pouvait-on parler encore de trahison dans ces conditions ?

3. Il s'agit du dernier roi de Macédoine, né vers 212 avant J.-C., mort en 168, qui régna à partir de 179. Il tenta de rétablir l'hégémonie macédonienne sur la Grèce. Rome lui déclara la guerre. Il fut vaincu par Paul Emile à Pydna, en 168, et emmené à Rome où, enchaîné, il fut l'ornement du triomphe de son vainqueur. Il mourut en captivité. Le traitement que lui infligèrent les Romains fut d'autant plus cruel, selon Polybe (*Histoires*, XXIII), qu'il les avait vaincus à plusieurs reprises et leur avait offert des conditions de paix fort avantageuses, ce qui accrut leur ressentiment envers lui.

Cive[1] qu'il a trouvé les mots latins qu'il cite ici. C'est encore dans le même sens que j'ai affirmé, dans mon *Léviathan*, que le droit de nature par lequel Dieu règne sur les hommes doit être imputé, non pas au fait qu'il les a créés, comme s'il requérait l'obéissance en témoignage de gratitude, mais à sa puissance irrésistible[2]. Cela, déclare-t-il, est absurde et honteux. D'abord, en vérité, toute puissance est honorable, et la plus grande puissance l'est extrêmement[3]. N'est-ce pas plus noble possession, pour un roi, de tenir son royaume et le droit de châtier ceux qui transgressent ses lois de sa puissance, que de la gratitude ou d'un don des transgresseurs ? Il n'y a donc rien là qui porte déshonneur au Dieu Tout-Puissant. Mais voyez la subtilité de sa critique. Ayant constaté qu'il ne pourrait capturer Léviathan en cet endroit, il le cherche dans mon livre *De Cive*, qui est en latin, et tâche de voir ce qu'il lui serait possible d'y pêcher ; et il affirme que je fais « dépendre notre obéissance à Dieu de notre faiblesse », comme si les mots que j'ai employés signifiaient la « dépendance », et non pas la nécessité de notre soumission, et que *incumbere* et *dependere* étaient un seul et même mot.

J.D. Le Dieu de T.H. n'est pas le Dieu des chrétiens ni d'aucun homme rationnel. Notre Dieu est partout, et, du fait qu'il ne se compose pas de parties, il doit être entièrement ici, entièrement là, et entièrement partout[4]. Ainsi nous dicte la nature. « On ne peut dire

1. La mention du chapitre ne figure pas dans l'éditon originale, ce qui rend évidemment la référence inutilisable. Molesworth fournit, quant à lui, une référence complète.

2. Le droit de nature par lequel Dieu règne sur les hommes et châtie ceux qui enfreignent ses lois ne découle pas du fait qu'il les a créés (auquel cas il requerrait l'obéissance en remerciement de ses bienfaits), mais de sa « puissance irrésistible ». En effet, « s'il avait existé un homme doté d'une puissance irrésistible, il n'y aurait pas eu de raison pour qu'il s'abstienne de régir et de défendre tant lui-même que les autres, par cette puissance et à sa guise. A ceux dont la puissance est irrésistible, il revient donc naturellement, du fait même de la prééminence de leur puissance, d'exercer leur empire sur tous les hommes : en conséquence, c'est en vertu de cette puissance qu'il appartient naturellement au Dieu tout-puissant d'exercer la royauté sur les hommes et de les affliger à son gré ; non comme créateur et dispensateur de faveurs, mais comme tout-puissant » (*Lev*, XXXI, 5).

3. « Est honorable toute possession, action ou qualité, qui est la preuve et le signe d'une puissance. Par conséquent, être honoré, aimé ou craint d'un grand nombre est honorable, car ce sont des preuves de puissance. N'être honoré que d'un petit nombre ou de personne, est peu honorable » (*Lev*, X, 37-38). J'ai remplacé le mot « pouvoir », dont se sert ici François Tricaud pour rendre *power*, par « puissance ».

4. Cf. saint Thomas : « de même que l'âme est en chaque partie du corps, Dieu est dans tous les êtres et tout dans chacun » (*Somme*, 1a, qu. 8, artc. 3).

honorablement de Dieu qu'il se trouve en un lieu donné; car rien n'est en un lieu donné que ce dont la grandeur a des limites précises »[1]. Mais le Dieu de T.H. n'est pas entièrement partout, puisqu'il écrit : « On ne saurait concevoir qu'une chose soit toute entière en un lieu et toute entière en un autre, car jamais rien de tout cela ne s'est jamais offert, et ne peut s'offrir à la sensation »[2]. Jusqu'ici, fort bien, si, par « concevoir », il entend « comprendre ». Mais suit alors ceci : « ce sont là des paroles absurdes, reçues (malgré leur absence de signification) sur la foi de philosophes qui se trompent et de scolastiques trompés ou trompeurs »[3]. Ainsi nie-t-il l'ubiquité de Dieu. Etre en un lieu de manière circonscriptive, ou définitive, ou replétive, est du langage de païen à ses yeux[4].

T.H. Bien que je croie en l'omnipotence de Dieu, et qu'il peut faire ce qu'il veut, je n'ose, pourtant, dire comment toute chose se produit, parce que je ne puis concevoir ni comprendre la substance divine, ou la façon dont elle agit. Je pense aussi qu'il y aurait de l'impiété à affirmer, au sujet de Dieu, quoi que ce fût qui sortît de mon cerveau, ou bien qui s'appuyât sur l'autorité de philosophes ou de gens de l'Ecole que je ne comprends pas, sans garantie dans l'Ecriture; et ce que je dis de l'omnipotence, je le dis également de l'ubiquité. Mais Monseigneur l'Evêque se montre plus intrépide, qui nous déclare que Dieu est « entièrement ici, entièrement là, et entièrement partout », parce qu'il ne se compose pas de parties. Je ne puis comprendre ni concevoir cela; car il me semble que cette opinion implique encore que le monde entier est, à la fois, dans Dieu tout entier, et dans chaque partie de Dieu. Or, je ne saurais concevoir comment on peut parler d'une chose « entière » qui ne se compose pas de parties, et je n'en trouve nulle trace dans

1. *DCi*, III, XV, 14.

2. Cette phrase citée par Bramhall et reprise par Hobbes est incomplète. Le texte exact en est : « on ne saurait concevoir qu'une chose quelconque soit toute entière en un lieu et toute entière en un autre, ni que deux choses ou davantage soient au même moment en une seule et même place, car jamais rien de tout cela ne s'est jamais offert, et ne peut s'offrir à la sensation » (*Lev*, III, 12).

3. *Ibid*.

4. Cf. saint Thomas : « être dans un lieu se dit de manière diverse du corps, de l'ange et de Dieu. Le corps est circonscrit par son lieu, puisqu'il est mesuré par lui (*corpus est in loco circumscriptive : quia commensuratur loco*). L'ange est dans le lieu, mais d'une manière limitée, car lorsqu'il est dans un lieu, il n'est pas dans un autre (*Angelus autem non circumscriptive, cum non commensuratur loco, sed definitive : quia ita est in uno loco quod non in alio*). Dieu, enfin, n'est ni circonscrit par un lieu, ni limité à un lieu, puisqu'il est partout (*Deus autem neque circumscriptive neque definitive : quia est ubique*) » (*Somme*, 1a, qu. 52, art. 2). Par son ubiquité, Dieu est partout « replétivement ».

l'Ecriture. Si je pouvais en trouver, il me serait possible d'y croire ; et si je pouvais en trouver dans la doctrine publique de l'Eglise, il me serait aisé de renoncer à porter contradiction sur ce point. Les gens de l'Ecole affirment également que l'âme de l'homme (ils entendent par là son âme supérieure, qu'ils appellent l'âme rationnelle) est, de même, « entièrement » dans « l'homme entier » et « entièrement » dans « chaque partie » de l'homme. Qu'est-ce que cela, sinon faire de l'âme humaine, au regard du corps de l'homme, ce qu'est Dieu au regard du monde ?[1] Voilà ceux que Monseigneur appelle ici des hommes rationnels, et certains d'entre eux, qui applaudissent cette doctrine, souhaiteraient que la Haute Cour du Parlement la corroborât, ainsi que quelques autres de la même sorte, par une loi[2]. J'ai dit dans mon *Leviathan* que ce n'est pas conférer un attribut honorable à Dieu que d'affirmer qu'il se trouve « en un lieu »[3], parce que ce qui est infini n'est pas confiné en un lieu. A cela, il réplique que « le Dieu de T.H. n'est pas entièrement partout. » J'admets la conséquence ; car, dans ma langue, je comprends que celui qui déclare qu'une chose est « toute ici » entend que *ni le tout ni aucune partie de cette chose n'est ailleurs.* Il affirme encore qu'être en un lieu de manière « circonscriptive », « définitive » ou « replétive » est du langage de païen à mes yeux.

1. C'est très précisément, en effet, ce qui ressort de la citation de saint Thomas donnée plus haut (voir p. 170, n. 4).

2. Par « Haute Cour du Parlement », Hobbes désigne le Parlement tout entier (c'est-à-dire les deux Chambres) dans l'exercice du rôle juridictionnel qui était le sien depuis le Moyen Age. C'est au cours du XVII^e^ siècle que cette fonction qui consistait à dire et à interpréter le droit se transforma en fonction législatrice. Il est resté quelque chose de ce rôle primitif du Parlement dans le fait que, de nos jours, la Chambre des Lords est encore la plus haute cour d'appel du royaume.

Par ailleurs, cette phrase contient une allusion essentielle au contexte historique. Elle renvoie manifestement aux interventions répétées du Parlement « cavalier » (c'est-à-dire anglican et ultra-royaliste) de la Restauration dans les affaires spirituelles du royaume. Elle paraît bien, également, viser la tentative effectuée en 1666-1667 pour faire adopter un *bill* contre l'athéisme. La commission chargée d'examiner ce texte de loi avait reçu l'instruction spécifique de s'informer des « livres qui tendent à l'athéisme, au blasphème et au sacrilège, ou bien s'élèvent contre l'essence et les attributs de Dieu », parmi lesquels « le livre de M. Hobbes intitulé le *Léviathan* ». Approuvé par les Communes en janvier 1667, ce *bill* fut abandonné grâce à l'action de la Chambre des Lords (et probablement aussi du Secrétaire d'Etat Arlington, sinon du roi lui-même). Voir, à ce sujet, l'introduction.

Si cette interprétation de la phrase de Hobbes est fondée, elle corrobore l'analyse qu'on peut proposer des raisons topiques qui poussèrent le philosophe à écrire cette tardive réplique au livre de Bramhall qui dénonçait son athéisme. La suite du paragraphe incite à aller dans cette direction.

3. « Y a-t-il personne qui puisse penser que de telles absurdités servent Dieu ? » (*Lev*, XLVI, 19).

Véritablement, si cette dispute devait se dérouler à la barre d'un tribunal[1], je serais bien près d'implorer l'assistance de la cour, de peur qu'on profitât d'une telle obscurité pour me jouer quelque tour. En effet, bien que je sache ce que ces mots latins signifient pris séparément, je ne comprends pas, néanmoins, comment une chose est en un lieu « définitivement » et non pas « circonscriptivement », car « définitivement » vient de *definio* qui veut dire fixer des limites. Etre en un lieu définitivement, c'est donc y être quand les limites de ce lieu ont été tracées de tous côtés. Mais être en un lieu circonscriptivement, c'est y être quand ses limites sont décrites de manière circulaire ; et être en un lieu replétivement, c'est l'emplir. Qui ne voit que cette distinction n'est qu'hypocrisie et mensonge ? Si l'on veut y voir un pieux mensonge, il faut démontrer la piété aussi clairement que j'ai, ici, expliqué le mensonge. En outre, un mensonge ne peut être pieux que proféré par celui qui possède un droit légitime de gouverner la personne qu'il trompe : qui l'évêque prétend-il gouverner, je ne saurais le dire. De surcroît, Monseigneur eût dû considérer que tout évêque appartient au Grand Conseil, qui jouit de la confiance du roi pour donner aux Lords temporels les avis qui permettront de faire de bonnes lois, civiles et ecclésiastiques, et non point pour leur présenter d'aussi obscures doctrines, comme si, n'étant pas versés en théologie scolastique, ces Lords n'avaient aucun savoir et ne comprenaient pas la langue anglaise[2]. Pourquoi les théologiens d'Angleterre ont-ils jadis tant bataillé pour obtenir la traduction de la Bible en anglais, si leur intention était qu'eux seuls pussent la lire ? Si un laïc se voit encourager publiquement à rechercher dans les Ecritures les moyens de son salut, en quoi est-ce l'affaire d'un théologien que de lui en imposer une

1. Tel que la « Haute Cour du Parlement » évoquée un peu plus haut ? L'image, en tout cas, paraît confirmer que Hobbes se sentait (à juste titre) en position d'accusé lors de la rédaction de ce texte.

2. Les deux archevêques – de Canterbury et d'York – et tous les évêques de l'Eglise d'Angleterre appartenaient, de droit, à la Chambre des Lords. En tant que Lords « spirituels », ils pouvaient jouer, à la Chambre haute, le rôle de guides dans les affaires religieuses. Leurs possibilités d'intervention, cependant, ne se limitaient pas à ce domaine. Par ailleurs, la position du souverain, à la tête de l'Eglise d'Angleterre, faisait naturellement d'eux – sauf exception – des exécutants dociles de la politique royale. Leurs réticences à l'égard des mesures de Jacques II en faveur d'un régime de tolérance religieuse – réticences qui furent un facteur décisif de la Glorieuse Révolution de 1688 – constituèrent une exception notable à cette attitude de soumission.

interprétation pleine d'étrangeté, à moins que, en le faisant errer jusqu'en Enfer[1], il veuille être damné à sa place[2] ?

J.D. Notre Dieu est immuable, sans aucune ombre de transformation par changement, et toutes choses lui sont présentes : rien n'est passé, rien n'est à venir. Mais le Dieu de T.H. se mesure par le temps, perdant ce qui est passé et acquérant ce qui vient à chaque instant. En d'autres termes, notre Dieu est infini, et son Dieu est fini, car à ce qui est réellement infini, rien ne se peut ajouter, ni temps ni parties. Ecoutez-le : « Je ne comprends pas, non plus, en quoi c'est amoindrir la perfection divine que de lui attribuer la potentialité, c'est-à-dire, dans notre langue, la puissance » (si peu comprend-il ce qu'est la potentialité) « et la durée successive »[3]. Encore nous impute-t-il à faute de refuser[4] que l'éternité soit une « succession de temps sans fin »[5]. Comment cela, « durée successive » et « succession de temps sans fin en Dieu » ? Alors, Dieu n'est pas infini[6] ! Alors, Dieu est plus âgé aujourd'hui qu'il n'était hier. Arrière, les blasphèmes ! Après avoir ruiné l'ubiquité de Dieu, le voici maintenant qui ruine son éternité.

T.H. Je veux passer, ici et plus tard, sur ses calomnies préliminaires, impertinentes et inciviles. La chose qu'il prétend démontrer est celle-ci : que c'est amoindrir la puissance divine que de lui attribuer la potentialité (qui se dit puissance dans notre langue) et la durée successive. L'une de ses raisons est que Dieu est infini, et que rien ne se

1. En anglais, *err to damnation* : jeu de mots sur « errer », pris à la fois dans son sens de faire erreur et de s'égarer.

2. L'argumentation était habile, puisqu'elle consistait à souligner la contradiction (ou, tout au moins, la difficulté) qu'il y avait, de la part des autorités anglicanes, à soutenir le principe du libre examen en même temps que celui de l'uniformité de doctrine. Reste que Hobbes de son côté, revendiquait pour le souverain le rôle de juge suprême des doctrines religieuses, ce qui n'est guère aisé à concilier avec l'idée de la libre interprétation des Ecritures. Encore faudrait-il déterminer s'il acceptait cette idée dans toutes ses conséquences, ce qui, assurément, ne ressort pas de ce passage.

3. *Lib.N.Ch*, p. 266.

4. *that we will not have :* le *we* est omis dans l'édition originale.

5. « Quant à la signification du mot d'éternité, ils ne veulent pas qu'il désigne une succession éternelle de temps, car alors ils ne sauraient expliquer comment la volonté de Dieu et la manière dont il pré-ordonne l'avenir n'est pas antérieure à sa prescience de cet avenir, comme la cause efficiente est antérieure à l'effet, et l'agent à l'action » (*Lev*, XLVI, 22). Le « ils » de ce long développement du *Léviathan* désigne les disciples d'Aristote et de l'Ecole, partisans de la doctrine des « essences séparées », incorporelles et immortelles.

6. L'édition originale fait écrire à Bramhall : « Alors, Dieu est infini », ce qui est rigoureusement contraire à ce qu'il entend.

peut ajouter à l'infini, ni temps ni parties : cela est vrai. Aussi bien ai-je dit que Dieu est infini et éternel, sans commencement ni fin, soit de temps soit de lieu, ce qu'il n'a pas réfuté ici, mais confirmé. Il nie que potentialité et puissance soient tout un, et affirme que je ne comprends pas grand-chose à ce qu'est la potentialité, car j'y vois, pour ma part, la même chose que dans la *potentia*, c'est-à-dire, la puissance. Ce mot de potentialité n'apparaît pas dans les Ecritures, non plus que chez aucun auteur de langue latine. On ne le trouve que dans la théologie scolastique, où il est utilisé comme mot de l'art, ou plutôt comme mot du métier, bien propre à stupéfier et à interloquer les laïcs. Aussi l'ai-je traduit sitôt que je l'ai lu. Il écrit ensuite, comme ébahi : « Comment, une succession sans fin de temps en Dieu ? » Pourquoi pas ? « La miséricorde de Dieu dure éternellement »[1] et, assurément, Dieu dure aussi longtemps que sa miséricorde. Il y a donc de la durée en Dieu et, par conséquent, une succession sans fin de temps – « Dieu qui, à plusieurs reprises et de diverses manières, a parlé aux jours passés (...) »[2]. Pourtant, dans une dispute antérieure qui l'opposait à moi au sujet du libre arbitre, il a défini l'éternité comme *nunc stans*, c'est-à-dire, un « maintenant qui demeure à jamais » ou encore, un « instant perpétuel »[3]. Il s'estime tenu par l'honneur de défendre cette opinion. Quel esprit raisonnable peut la digérer ? Nous lisons dans l'Ecriture que mille années sont, pour Dieu, comme le jour d'hier[4]. Et pourquoi, sinon parce qu'il voit aussi clairement le bout de mille années que le bout d'un jour ? Monseigneur l'Evêque affirme pourtant que mille années tout comme un seul jour ne sont qu'un instant, ce même « maintenant qui demeure », ou éternité. S'il eût produit un texte saint à l'appui de cette doctrine, ou le moindre passage du Livre des prières publiques[5] (l'Ecriture et ce livre contiennent toute notre religion), je lui eusse rendu les armes ; mais, quant à la théologie scolastique, je ne lui reconnais que peu ou point de valeur. En cela, cependant, il contre-

1. Ps. 136, 1 sqq.

2. Hébreux, I, 1.

3. Cette question de la nature de l'éternité de Dieu a été débattue dans *De la liberté et de la nécessité*. Voir p. 104.

4. « Car mille ans sont, à tes yeux, comme le jour d'hier, quand il passe » (Ps. 90, 4).

5. Texte fondamental de l'Eglise d'Angleterre, adopté en 1559, la seconde année du règne d'Elizabeth. La liturgie et le credo anglicans y sont exposés. Deux Livres des prières publiques l'avaient précédé, en 1549 et en 1552, l'un et l'autre adoptés sous Edouard VI. Il fut légèrement modifié en 1604 (ajout d'une seconde partie au catéchisme) et en 1662 (rétablissement de la « Déclaration sur la génuflexion » qui figurait dans le Livre de 1552 et avait été supprimée en 1559).

dit également les gens de l'Ecole, selon lesquels l'âme est éternelle uniquement *a parte post*, quand Dieu est éternel *a parte post* et *a parte ante*[1]. L'éternité se compose ainsi de deux parties; et l'éternité étant, selon les termes de Monseigneur l'Evêque, la substance divine, la substance divine se compose de parties, tout comme le *nunc stans*. N'est-ce point là ténèbres? J'y vois, pour ma part, le royaume des ténèbres, et crois que ceux qui le propagent (et tout particulièrement cette doctrine que Dieu, qui n'est pas seulement *optimus*, mais aussi *maximus*, n'est pas si grand que le plus petit atome de terre ou tout autre corps ne le puisse contenir, et que toute son entière durée se ramène à un instant de temps) sont soit de grossiers ignorants, soit des trompeurs impies[2].

J.D. Notre Dieu est une essence parfaite, pure, simple, indivisible, infinie, libre de toute composition de matière et de forme, de substance et d'accidents. Toute matière est finie, et celui qui agit par son essence infinie, n'a besoin ni d'organes, ni de facultés (*donc, point de puissance, remarquez-le*)[3], ni d'accidents pour le rendre plus complet. Le Dieu de T.H., en revanche, est un Dieu divisible, un Dieu composé, qui possède matière ou qualités ou accidents. Ecoutez-le. Je raisonne, pour ma part, ainsi : « La substance divine est indivisible; mais l'éternité est la substance divine. La majeure est évidente, parce que Dieu est *actus simplicissimus*; la mineure est professée par tous les hommes, que tout ce que l'on attribue à Dieu, est Dieu »[4]. Ecoutez maintenant sa réponse : « La majeure est si loin d'être évidente, que *actus simplicissimus* ne signifie rien. La mineure est énoncée par quelques-uns, crue par personne : ce que l'on pense, on le comprend »[5]. La majeure était que « la substance divine est indivisible ». Cette affirmation est-elle loin d'être évidente? Ou bien la substance divine est indivisible, ou bien elle est divisible. Si elle n'est pas indivisible, alors, elle est divisible, donc matérielle, donc corporelle, donc composée de parties, donc finie du propre aveu de T.H. *Habere partes, aut esse totum*

1. L'éternité de l'âme commence à l'instant de sa création. L'éternité de Dieu, qui s'envisage indépendamment de toute création, ne connaît ni avant ni après.

2. Le « royaume des ténèbres » forme, on le sait, le sujet de toute la quatrième partie du *Léviathan*. Il y est défini comme « une confédération de trompeurs qui, pour obtenir l'empire sur les hommes dans le monde présent, s'efforcent, par des doctrines ténébreuses et erronées, d'éteindre en ceux-ci la lumière naturelle comme celle de l'Evangile, et ainsi de les rendre inaptes à faire partie du royaume de Dieu à venir » (XLIV, 1). Aristote et l'Ecole en sont les principaux protagonistes.

3. Ces quelques mots entre parenthèses sont un commentaire de Hobbes.

4. Voir, *De la liberté et de la nécessité*, p. 104, n. 6-7.

5. *Lib.N.Ch*, p. 267.

aliquid, sunt attributa finitorum.[1] Après avoir formulé ces propositions absurdes, il me met en accusation pour avoir dit que Dieu n'est pas juste, mais la justice même, qu'il n'est pas éternel, mais l'éternité même, ce qu'il appelle « proférer des paroles inconvenantes au sujet de Dieu » ; et il se figure être d'une grande courtoisie envers moi en n'ajoutant pas « blasphématoires et athées » Pourtant, ses flèches sont si vites expédiées et ses raisons sont de si vains produits de son imagination et les visions d'un esprit si ensommeillé qu'aucune personne pondérée[2] ne peut leur accorder grande considération. Ainsi, il a déjà ruiné l'ubiquité, l'éternité et la simplicité de Dieu. Je souhaiterais qu'il eût délibéré davantage en lui-même, avant de se précipiter comme un forcené sur ces rochers.

Mais *paulo majora canamus*[3]. Mon accusation suivante est qu'il détruit l'être même de Dieu, sans rien laisser à la place qu'un nom vide. En effet, en supprimant toute les substances incorporelles, il supprime Dieu lui-même. L'expression même de substance incorporelle, écrit-il, est une « contradiction », et « dire qu'un ange ou un esprit est une substance incorporelle, c'est dire, en fait, qu'il n'y a ni ange ni esprit »[4]. Au nom de la même raison, dire que Dieu est une substance incorporelle, c'est dire qu'il n'existe aucun Dieu. Ou bien Dieu est incorporel ; ou bien il est fini, se compose de parties, et, par conséquent, n'est pas Dieu. Cette opinion, qu'il n'y a pas d'esprit incorporel, est la principale racine de l'athéisme, d'où tant de jeunes branches de moindre importance jaillissent chaque jour.

T.H. Dieu est bien une substance parfaite, pure, simple, infinie ; et son nom est incommunicable, c'est-à-dire, non divisible en tel ou tel autre Dieu individuel, de la même manière que le nom de l'homme est divisible en Pierre et Jean. Dieu est donc individuel, mot auquel

1. « Se composer de parties, ou bien être un tout, sont des attributs des choses finies » (*DCi.*, III, XV, 14).

2. Ed. orig. : *sad.* Mlsw. : *sober.* Quelles qu'aient été les raisons pour lesquelles Molesworth substitua un adjectif à un autre, celui qu'avait employé Bramhall, et qui fut repris dans l'édition du texte de Hobbes, avait bien, entre autres significations, celle de pondéré, posé, équilibré, sensé.

3. Virgile, *Bucoliques*, IV, v. 1 : « Muses de Sicile, élevons un peu le sujet de nos chants ».

4. *Lev*, XXXIV, 24. La phrase exacte de Hobbes est : « Pour ceux qui comprennent la signification de ces mots, *substance* et *incorporel* (*incorporel* n'étant pas pris au sens de corps subtil, mais au sens de ce qui n'est point corps), ils impliquent une contradiction : de sorte que dire qu'un ange ou un esprit est (en ce sens) une substance incorporelle, c'est dire, en fait, qu'il n'y a là aucune espèce d'ange ou d'esprit ».

correspond, chez les Grecs, celui d'indivisible[1]. Certains hérétiques de l'Eglise primitive, parce qu'on appelle le singulier et l'individuel des particuliers, soutenaient que le Christ était un Dieu particulier, différant en nombre de Dieu le Père ; et c'est cette doctrine que l'on condamna comme hérésie au premier concile de Nicée, en ces termes : « Dieu ne se compose pas de parties »[2]. Pourtant, bien des Pères latins,

1. Le mot grec auquel Hobbes fait allusion est sans doute ἄτομος, qui signifie indivisible, insécable et individuel (et qui a donné « atome » en français). Cicéron le traduit ainsi en latin. A propos de Démocrite, il écrit : « *Ille atomos quas appellat, id est corpora individua propter soliditatem, censet in infinito inani* » (« Selon Démocrite, les atomes, comme il les appelle, autrement dit des corpuscules indivisibles à cause de leur solidité, sont répandus dans le vide infini » : *De finibus*, I, VI, 17).

2. Ces mots ne figurent pas dans le symbole adopté au premier concile de Nicée (325). Comme le montrent les phrase suivantes, Hobbes interprète ici l'adjectif ὁμοούσιος, qui apparaît dans le symbole lorsque le Christ y est dit « de la même substance que le Père ». L'hérésie condamnée étaient évidemment l'hérésie anti-trinitaire d'Arius. Ayant posé que Dieu seul peut être dit incréé ou inengendré (ἀγένητος), et éternel ou sans commencement (ἄναρχος), Arius repoussait la notion d'ὁμοούσιος en arguant, selon ses propre termes, que l'admettre « serait faire du Père un être composé, divisible et muable, en d'autres termes un corps ; ce serait assujettir le Dieu incorporel à toutes les conséquences de la nature corporelle » (in : *Dictionnaire de théologie catholique*, article « Arianisme », col. 1785). Cette interprétation du mot ὁμοούσιος correspondait à celle d'un autre hérésiarque anti-trinitaire, Paul de Samosate (condamné au synode d'Antioche en 269). Saint Athanase rapporte, dans le *De Synodis* (c. 44), que Paul de Somosate soutenait : « Si le Christ, d'homme qu'il était, n'est pas devenu Dieu, c'est-à-dire s'il n'est pas un homme divinisé, il est ὁμοούσιος avec son Père ; mais il faut admettre alors trois substances : une substance antérieure (le Père) et deux plus récentes (le Fils et l'Esprit), c'est-à-dire que la substance divine est séparée en trois parties » (in : C.-J. Héfélé, *Histoire des conciles*, Paris, 1869, t. 1, p. 123).

Parce qu'il était ainsi entendu, l'adjectif ὁμοούσιος avait été rejeté au synode d'Antioche. En le reprenant en 325, les Pères lui restituèrent, semble-t-il, son sens traditionnel. Selon Athanase, « les évêques ont écrit que le Fils est consubstantiel au Père pour montrer qu'il est non seulement semblable, mais le même par la similitude qui provient de sa génération par le Père, (...) et pour montrer que la similitude et l'immutabilité du Fils est différente de l'imitation de Dieu, que nous pouvons réaliser par la vertu et l'observation des commandements. (...) Le Fils n'est pas seulement semblable au Père. Lui et le Père sont un, comme il le dit lui-même » (in : *Dictionnaire de théologie catholique*, art. « Nicée », col. 406-407). Plus explicite encore (au regard de l'interprétation de Hobbes), Eusèbe de Césarée, qui avait été proche de l'arianisme, écrivit dans une lettre à son Eglise où il justifiait son adhésion au symbole de Nicée : « Quant au mot ὁμοούσιος, on posa que le fils est ὁμοούσιος au Père, non à la manière des corps et des êtres mortels, ni de telle sorte que la substance et la puissance du Père soient partagées, déchirées ou transformées d'une manière quelconque : car tout cela est impossible avec la nature non engendrée du Père. Le mot ὁμοούσιος exprime que le Fils n'a de ressemblance avec aucune créature, est semblable en toutes choses au Père qui l'a engendré et

dans leurs explications du symbole de Nicée, ont rendu compte du mot « consubstantiel » par la communauté de nature, que différentes espèces possèdent dans leur genre et différents individus dans leur espèce ; comme si Pierre et Jean étaient « consubstantiels » parce qu'ils s'accordent en une nature humaine unique, ce qui est contraire, je le professe, à l'intention des Pères de Nicée[1]. Que, cependant, à l'intérieur d'une substance infiniment grande, il soit impossible de considérer quoi que ce soit comme n'étant pas infini, je ne le vois nulle part condamné par ceux-ci. En effet, celui qui pense que Dieu est dans chaque partie de l'Eglise, ne l'exclut pas, assurément, du périmètre de *son* église particulière. Or, n'est-ce pas là le considérer dans les parties qui le composent ? Diviser une chose que nous ne pouvons atteindre ou à l'intérieur de laquelle nous ne pouvons introduire une séparation entre telle ou telle partie, n'est rien d'autre que la considérer d'après les parties qui la composent. Voilà pour l'indivisibilité au regard de la raison naturelle, car j'ai assez de cette pénible marche et veux ne m'en remettre plus qu'aux Ecritures. Nulle part Dieu n'y est dit indivisible, à moins que Monseigneur l'Evêque estimât que la division consistait uniquement dans la séparation des parties, ce que je ne pense pas. De fait, saint Paul dit (1 Cor., I,13) : « Christ est-il divisé ? » Ce n'est pas que les disciples de Paul, d'Apollos[2] et de Céphas[3] suivissent, pour certains, une partie du Christ, pour les autres, une autre partie, mais c'est que, pensant différemment au sujet de sa nature, ils lui attribuaient pour ainsi dire différents caractères[4]. En second lieu, Monseigneur explique la simplicité par le fait de ne se composer point de matière et de forme, ni de substance et d'accidents, ce qui n'est pas d'un vrai savant. Rien, en effet, ne peut être ainsi composé. La matière

qu'il n'est d'aucune autre hypostase ou substance (οὐσία) que de celle du Père » (in : Héfélé, *Histoire des conciles, op., cit.*, p. 283).

1. Les textes cités à la note précédente (notamment celui d'Eusèbe,dont le témoignage est d'autant moins récusable qu'il émane d'un théologien qui, eu égard à ses positions antérieures, aurait pu être tenté, pour mieux justifier son évolution, d'atténuer la portée donnée à ὁμοούσιος au concile de Nicée) ne permettent guère de suivre Hobbes dans cette affirmation.

2. Juif originaire d'Alexandrie et installé à Ephèse. Après sa conversion, il fut envoyé prêcher en Achaïe (Actes, XVIII, 24-28).

3. « Céphas » (le roc, ou la pierre) est le nom donné par Jésus à Simon Pierre, le futur apôtre (Jean, I, 42).

4. De là les discordes apparues dans l'église de Corinthe, qu'évoque l'apôtre Paul : « Car, mes frères, j'ai appris à votre sujet, par les gens de Chloé, qu'il y a des discordes parmi vous. J'entends par là que chacun de vous dit : Moi, je suis de Paul ! – et moi, d'Apollos ! – et moi, de Céphas ! – et moi, de Christ ! Christ est-il divisé ? » (1 Cor., I, 11-13).

d'une *chaise* est le *bois*; la forme est son dessin, calculé selon l'usage qu'on en veut faire. Monseigneur croit-il cette chaise composée du bois et du dessin? Un homme est rationnel : s'ensuit-il donc que la raison est une partie de l'homme? C'est Aristote qui l'a trompé, en lui affirmant que l'homme se définit comme « une créature vivante rationnelle »[1], et que la définition d'un homme livre son essence[2]. De là vient que l'Evêque et les autres disciples de l'Ecole, voyant que le mot « rationnel » se trouve dans la maxime « l'homme est une créature vivante rationnelle », ont conclu que l'essence de l'homme est une partie de l'homme, et qu'un « homme rationnel » est la même chose qu'une âme rationnelle. Je m'émerveillerais que quiconque, et *a fortiori* un docteur en théologie, pût être aussi grossièrement trompé, si je ne savais, naturellement, que la plupart des hommes répètent par cœur les paroles de leurs maîtres, sans avoir la moindre idée de ce qu'elles signifient. En dernier lieu, il appelle Dieu une « essence ». S'il entend par « essence » la même chose que *ens*, τὸ ὄν, je suis d'accord. Autrement, qu'est-ce que l'« essence »? Le mot n'apparaît pas dans l'Ancien Testament. La langue hébraïque, qui n'a pas de mot correspondant à la copule « est », ne l'admet pas[3]. On trouve, dans le Nouveau Testament, οὐσία, qui ne se rapporte pas, cependant, à l'« essence », ni à la « substance », mais uniquement aux « richesses ». J'en viens maintenant à son argument de modalité et de forme, qui est celui-ci : « la substance divine est indivisible ». Telle est la majeure. « L'éternité est la substance divine » : telle est la mineure. *Ergo*, la substance divine est indivisible[4]. La majeure, selon lui, est évidente, parce que Dieu est *actus simplicissimus*. Chacun, pense-t-il, fait sienne la mineure, parce que tout ce que l'on attribue à Dieu est Dieu. A cela, j'ai répondu que la

1. « λόγον μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων » : « seul, parmi les animaux, l'homme possède la raison » (*Politiques*, I, 2, 1253 a).

2. « Nous concluons que la définition est, en un premier sens, un discours indémontrable de l'essence; en un second sens, un syllogisme de l'essence ne différant de la démonstration que par la position des termes; et, en un troisième sens, la conclusion de la démonstration de l'essence » (*Seconds analytiques*, *op. cit.*, II, 10, 94 a).

3. « S'il se trouvait qu'il y eût une langue dépourvue d'un verbe correspondant au latin *est*, à notre *est (is)* ou à notre *être (bee)*, les hommes qui l'emploieraient ne seraient pas d'un iota moins capables d'inférer, de conclure, ou en général de raisonner, que ne l'étaient les Grecs et les Latins. Or, qu'adviendrait-il alors de ces termes d'*entité*, d'*essence*, d'*essentiel*, d'*essentialité*, qui en dérivent (et de beaucoup d'autres qui en dépendent), considérés dans l'application qu'on en fait le plus communément? » (*Lev*, XLVI, 18).

4. On attendrait plutôt : « *Ergo*, l'éternité est indivisible », conclusion conforme à la démonstration de Bramhall. Erreur du premier imprimeur de ce texte?

majeure était si loin d'être évidente, que *actus simplicissimus* ne signifie rien, et que personne ne comprend la mineure. Tout d'abord, qu'est-ce que *actus* dans la majeure ? Quelqu'un comprend-il *actus* comme une substance, c'est-à-dire, comme une chose subsistant par soi-même ? *Actus* ne signifie-t-il pas, dans notre langue, un « acte », ou une « action », ou bien rien du tout ? Ou bien l'une de ces choses est-elle de la « substance »[1] ? Si c'est évident, pourquoi n'a-t-il pas expliqué *actus* par une définition ? Quant à la mineure, quoique toute personne au monde comprenne que l'« Eternel » est Dieu, aucune, pour autant, ne peut comprendre que l'« éternité » est Dieu. Peut-être l'Evêque et les gens de l'Ecole entendent-ils par *actus* la même chose que par *essentia*. Quelle est l'« essence » d'un « homme », sinon son « humanité » ; ou de Dieu, sinon sa « divinité » ; du « grand », sinon la « grandeur » ; et ainsi de tous les attributs de dénomination ? Or, les mots « Dieu » et « divinité » ont des significations différentes. Jean Damascène[2], Père de l'Eglise, expliquant le symbole de Nicée, nie clairement que la divinité fût incarnée ; mais tous les vrais chrétiens tiennent que Dieu s'est incarné[3]. « Dieu » et « divinité » signifient

1. Ed. orig. : *is any of these substances ?* Mlsw. : *is any of these substance ?* La leçon de Molesworth est la seule qui fasse sens.

2. Ed. orig. : *Damascene*. Mlsw. : *John Damascene*.

3. L'affirmation de Hobbes au sujet de Jean Damascène est fondée dans la mesure où, selon celui-ci, *Deus* désigne le Dieu trinitaire, donc incarné, tandis que la *deitas* renvoie à la nature divine, laquelle n'est pas affectée dans son essence par l'Incarnation. L'union des deux natures (divine et humaine) dans le Christ ne crée pas, explique Jean Damascène, une nature composite nouvelle. A partir de la « divinité » et de l'« humanité » se forment en lui un « Dieu parfait » et un « homme parfait » : « Il n'a pas été, il n'est pas, il ne sera jamais engendré un autre Christ de la divinité et de l'humanité, dans la divinité et l'humanité sont un Dieu parfait et un homme parfait » (*neque enim generatus est, neque est, neque unquam generabitur alius Christus ex deitate et humanitate, in deitate et humanitate Deus perfectus idem et homo perfectus*).

L'union réalisée dans le Christ de deux natures parfaites (*ex duabus naturis perfectis, et divina et humana*) s'est opérée « selon une hypostase, sans changement ni confusion, altération ni division ni arrachement » (*secundum hypostasim, invertibiliter et inconfusibiliter et inalterabiliter et indivisibiliter et inevulsibiliter*). Il faut donc confesser, contre les hérétiques, « une hypostase unique et incarnée du Fils de Dieu, en considérant que cette hypostase est de sa divinité et de son humanité, et en professant que ces deux natures se conservent en lui après l'union » (*unam hypostasim confitemur Filii Dei, et incarnatam, eandem hypostasim dicentes deitatis et humanitatis eius ; et has duas naturas confitentes servari in ipso post unitionem*) : *De Fide Orthodoxa*, 47, 6.

Ce commentaire de Jean Damascène est en tous points conforme aux termes du symbole d'Athanase, où l'on peut lire que Jésus Christ est « Dieu parfait, homme parfait composé d'une âme raisonnable et de chair humaine, égal au Père selon la

donc des choses différentes; donc, « éternel » et « éternité » ne sont pas la même chose, pas plus qu'un homme sage et sa sagesse ne sont identiques, ni Dieu et sa justice; et il est universellement faux que l'attribut, considéré dans l'abstrait, soit identique à la substance à laquelle il est attribué. Il est aussi universellement vrai de Dieu que l'attribut, considéré de manière concrète, et la substance à laquelle il est attribué ne sont pas une même chose.

J'en arrive maintenant à sa phrase ou à son paragraphe suivant, où il voudrait bien prouver que, en niant la substance incorporelle, je supprime l'existence de Dieu. Les paroles qu'il cite ici sont, certes, de moi : « Dire qu'un ange ou un esprit est une substance incorporelle, c'est dire, en fait, qu'il n'y a ni ange ni esprit. » Il est tout aussi vrai que dire que Dieu est une substance incorporelle, c'est dire, en réalité, qu'il n'existe pas de Dieu. Qu'allègue-t-il là-contre, que ces arguments de la théologie scolastique auxquels j'ai déjà répliqué ? De l'Ecriture, il n'en peut tirer aucun, parce que le mot « incorporel » ne s'y trouve pas. Mais l'Evêque, confiant en sa science aristotélicienne et scolastique, n'a pas, jusqu'ici, usé de l'Ecriture, à la seule exception de ces passages : « Qui est-ce qui plante une vigne, et n'en mange pas le fruit ? Qui est-ce qui fait paître un troupeau, et ne se nourrit pas du lait du troupeau ? »[1] ; « Tu es digne, notre Seigneur, de recevoir la gloire et l'honneur et la puissance; car tu as créé toutes choses, et c'est par ta volonté qu'elles existent et qu'elles ont été créées »[2]. Par là, il espérait prouver que le droit de Dieu de gouverner et de châtier l'humanité ne découle pas de son omnipotence. Examinons à présent comment il prouve l'incorporéité par le moyen de sa raison, sans l'aide de l'Ecriture. « Ou bien Dieu », déclare-t-il « est incorporel, ou bien il est fini. » Il sait que je nie les deux et affirme, pour ma part, qu'il est « corporel » et « infini »[3], ce contre quoi il ne fournit nulle preuve, se contentant, selon l'habitude qui est la sienne dans la dispute, d'appeler cela la racine de l'athéisme, et de me demander quelle chose réelle il reste dans le monde, si Dieu est corporel[4], que corps et accidents. Je

divinité, inférieur au Père selon l'humanité ». Par ailleurs, « bien qu'il soit Dieu et homme, il n'y a pas cependant deux Christ, mais un Christ ; un, non parce que la divinité a été transformée dans la chair, mais parce que l'humanité a été assumée en Dieu ; un absolument, non par un mélange de substance, mais par l'unité de la personne ».

1. 1 Cor., IX, 7.

2. Apoc., IV, 11.

3. Voir, à ce sujet, le chapitre III de l'Appendice du *Léviathan* latin.

4. L'édition originale et Molesworth portent : « incorporel », ce qui est manifestement une erreur, car contraire à ce qu'affirme Bramhall.

dis qu'il ne reste rien que de la substance corporelle, car j'ai nié, comme il le savait, qu'il y eût la moindre réalité dans les accidents, ce qui ne m'empêche pas de soutenir l'existence de Dieu, et qu'il est un esprit corporel très pur et très simple. Ici, Monseigneur l'Evêque, ne réussissant pas à capturer quoi que ce soit, se déplace vers un autre terrain, celui de l'éternité de la Trinité, sur laquelle mes raisons, proclame-t-il, ont un effet destructeur. Comment cela ? J'affirme que la Trinité, et les personnes dont elle se composent, sont cet esprit corporel pur, simple et éternel ; et pourquoi cela détruit-il la Trinité plus que si je l'eusse dite incorporelle ? Il peine, alors, et cherche à se rafraîchir quelque peu à l'aide du mot « personne » : « par les mêmes raisons », écrit-il, « tout roi possède autant de personnes qu'il y a de juges de paix en son royaume, et le Dieu Tout-Puissant possède autant de personnes qu'il y a de rois. » Pourquoi pas ? Je n'ai, en effet, jamais dit que tous ces rois étaient ce Dieu ; et pourtant, Dieu donne ce nom aux rois de la terre[1]. Quant à la signification du mot « personne », je l'expliquerai bientôt en un autre endroit. Ici prend fin l'argumentation scolastique de Monseigneur ; qu'on me permette d'en venir à mes arguments tirés de l'Ecriture. Saint Paul s'exprime ainsi, au sujet du Christ (Colossiens, II,9) : « En lui habite corporellement toute la plénitude de la divinité. » Athanase, grand et zélé docteur qui prit part au concile de Nicée, et ennemi véhément de l'hérétique Arius, qui n'accordait pas au Christ d'être Dieu autrement que comme on le dit des hommes d'éminente piété, explique ce passage en ces termes : « La plénitude de la divinité habite en lui corporellement (en grec σωματικῶς), c'est-à-dire, θεϊκῶς ; c'est-à-dire, *realiter* (ou, réellement) »[2]. Il y a ainsi un Père favorable à la corporalité, et qui pense que Dieu était dans le Christ comme un corps est dans un corps. De plus, il se trouvait, dans l'Eglise primitive, une variété d'hérétiques qui tenaient que Jésus Christ n'avait pas un corps véritablement réel, mais n'était qu'un phantasme ou un esprit, de ceux que les Latins appellent *spectra*. Contre le chef de cette secte, dont le nom était, me semble-t-il, Apelles[3], Tertullien écrivit un livre, qui existe encore parmi ses

1. « J'avais dit : vous êtes des dieux, vous êtes tous des fils du Très Haut. Cependant, vous mourrez comme des humains » (ps. 82, 6-7).

2. L'adverbe grec θεϊκῶς signifie « divinement ». Cette citation comme celle de saint Paul qui la précède se trouvent dans l'Appendice du *Léviathan* latin (III, 5). Le passage que Hobbes affirme d'Athanase paraît tiré du livre III d'un traité intitulé *De Trinitate*, attribué parfois à Athanase, parfois à Virgile de Thapse, parfois à Eusèbe de Verceil (*Patr. Lat.*, LXII, col. 253).

3. Apelles était un hérésiarque du II^e^ siècle, d'abord disciple du gnostique Marcion. Chassé de la secte marcionite, il fonda la sienne propre (Tertullien la

œuvres, et qu'il intitula *De carne Christi*. Après y avoir parlé de la nature des phantasmes et montré qu'ils n'avaient en eux aucune réalité, il conclut sur ces mots : « ce qui n'est pas *corps*, n'est *rien* »[1]. Ainsi,

désigne comme les « apellétiens »). Apelles rejetait totalement l'Ancien Testament et n'acceptait, dans le Nouveau, que les écrits de saint Paul. Il croyait en un Dieu bon, sans nom et complètement étranger à ce qui se produit en ce monde, lequel a été créé par un mauvais ange. Il professait que le Christ, fils de Dieu, possède un vrai corps matériel, fait d'éléments empruntés aux sphères supérieures qu'il a traversées pour descendre sur terre, et qu'il abandonne lors de son ascension : en quelque sorte un corps astral. Les âmes, pour leur part, sont revêtues de chair en punition de leur faute, et le corps leur est une prison dont la mort les délivrera.

Est-ce bien d'Apelles qu'il s'agit ici ? Eu égard à ce que dit Hobbes de la croyance en un Christ sans corps réel, on pourrait supposer que la secte mentionnée est, ou celle de Marcion, ou celle de Valentin. Marcion, qui eut une véritable Eglise, rivale (jusqu'au IV^e siècle) de celle de Rome, et implantée surtout en Syrie et en Palestine, opposait au Dieu créateur de l'Ancien Testament, cruel et auteur d'une œuvre imparfaite, un Dieu bon, tout-puissant, étranger au monde et révélé par Jésus. Le Christ n'est un homme que par apparence. Sa mission est de défaire l'œuvre du Créateur et de lui arracher les hommes. Selon Valentin (appelé « Platonicus Valentinus » par Tertullien), contemporain de Marcion, Jésus a été envoyé par le monde supérieur dans le monde inférieur afin de le délivrer. Il n'a rien de charnel, car il n'est pas d'origine humaine : passé par Marie sans rien lui emprunter, il possède une nature purement psychique ou spirituelle. Il sauve les hommes « pneumatiques » (dont l'âme a été préparée au salut par la gnose), tandis que les « psychiques » voient leur salut dépendre de leur libre arbitre et que les « hyliques » (purement matériels) sont voués à s'abîmer dans la matière.

Marcion et Valentin représentent proprement le courant du docétisme, qui tend à nier l'incarnation, et auquel Apelles se rattache indirectement. Ils sont l'un et l'autre les principales cibles de Tertullien dans le *De carne Christi*, que cite Hobbes immédiatement après.

Sur la résurgence de ces hérésies antiques dans le courant anabaptiste de la Renaissance, voir l'introduction aux textes de Hobbes sur l'hérésie (*Œuvres*, XII-1). Pour chacune d'entre elles, voir l'article correspondant du *Dictionnaire de théologie catholique*.

1. Ecrit vers 209-211, le *De carne Christi* est dirigé contre les docètes, qui nient la réalité du corps du Christ. Le passage que cite Hobbes vise spécifiquement les valentiniens (et non pas les apellétiens), qui soutiennent « que Dieu désira rendre l'âme visible aux hommes, en faisant d'elle un corps, bien qu'elle eût été jusqu'alors invisible, ne voyant rien par sa lumière naturelle, même pas elle-même, à cause de la chair qui lui faisait obstacle », et qui affirment que l'âme est « devenue corps dans le Christ pour qu'il nous fût possible de la voir naître, mourir et, plus encore, ressusciter » (XI, 1 ; trad. Jean-Pierre Mahé, Paris, Cerf, 1975).

A ceux-là, Tertullien répond : « Discutons avant toute chose s'il convenait qu'elle fût manifestée ainsi, cette âme qu'ils prétendent avoir été jadis tout à fait invisible : à la façon d'un être incorporel ou d'un être également pourvu d'un corps particulier en son genre. Cependant, en disant qu'elle est invisible, ils établissent qu'elle est corporelle puisqu'elle a quelque chose d'invisible ; Si elle n'a rien d'invisible, comment peut-on dire qu'elle est invisible ? Mais il est même impossible qu'elle soit, si elle n'a rien qui la fasse être. Or, puisqu'elle est, il est nécessaire

voilà de mon côté un passage fort clair de l'Ecriture et deux Pères anciens et savants. Encore ne fut-ce pas cette doctrine de Tertullien que l'on condamna au concile de Nicée, mais la division de la substance divine en Dieu le Père, Dieu le Fils, et Dieu le Saint-Esprit. En effet, ces paroles, « Dieu ne se compose pas de parties », furent ajoutées, en guise d'élucidation du mot « consubstantiel », à la requête des Pères qui étaient en désaccord[1], et sont encore expliquées, dans le symbole d'Athanase, à la fois par les mots « non pas trois Dieux, mais un seul Dieu »[2], et par l'attribut constamment employé, depuis lors, dans l'expression « Trinité individuelle. » Les mêmes mots, néanmoins, condamnent également les anthropomorphites ; car, bien qu'il ne fût jamais apparu de chrétiens pour professer que Dieu possédait un corps organique et, par conséquent, que les personnes étaient trois individus,

qu'elle ait quelque chose qui la fait être. Si elle a quelque chose qui la fait être, cela ne peut être que son corps. Tout ce qui est, est corps, en son genre particulier ; rien n'est incorporel sinon ce qui n'est pas (*Omne quod est, corpus est sui generis ; nihil est incorporale, nisi quod non est*). Ainsi, puisque l'âme a un corps invisible, Dieu, qui s'était chargé de la rendre invisible, aurait agi plus dignement en rendant visible ce que l'on pensait exister d'invisible en elle, car, sur ce point encore, ni le mensonge ni l'impuissance ne conviennent à Dieu. Or, s'il a montré l'âme autrement qu'elle n'était, c'est un mensonge ; s'il n'a pas été capable de la montrer comme elle était, c'est de l'impuissance. (...) 'Mais le Christ ne pouvait apparaître parmi les hommes que comme un homme'. Rends donc au moins cette justice à la bonne foi du Christ : s'il a désiré venir comme un homme, il a également montré l'âme dans une condition humaine, sans la rendre charnelle mais en la revêtant de chair » (*ibid.*, X, 2-3-4-6).

1. Comme l'indiquera Hobbes dans l'appendice sur l'hérésie qui suit cette réplique à Bramhall, les évêques en désaccord sur certaines parties du symbole formaient un groupe mené par Eusèbe de Césarée, l'historien de l'Eglise primitive, qui se tenait à mi-chemin entre les positions ariennes (vers lesquelles ils inclinaient sur le fond) et les positions défendues par Athanase (auxquelles ils allaient se rallier par politique). Voir Héfélé, *op. cit.*, t. I, II, II, 32.

2. « Ainsi le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu ; et cependant, ils ne sont pas trois Dieux, mais un Dieu. Ainsi le Père est Seigneur, le Fils est Seigneur, le Saint-Esprit est Seigneur ; et cependant, ils ne sont pas trois Seigneurs, mais un Seigneur ; car, de même que la vérité chrétienne nous oblige à confesser que chacune des personnes en particulier est Dieu et Seigneur, de même la religion catholique nous interdit de dire qu'il y a trois Dieux ou trois Seigneurs ». Par là, la foi catholique vénère « un Dieu dans la Trinité et la Trinité dans l'Unité, sans confondre les personnes ni diviser la substance ».

Le symbole d'Athanase, faut-il le rappeler (que l'on n'attribue plus, à notre époque, à Athanase, mais dont on pense qu'il a sans doute vu le jour en Occident au VIIè siècle), est reçu comme expression de la foi chrétienne authentique dans toutes les Eglises, y compris celles qui sont issues de la Réforme. Il figure dans le Livre des prières publiques de l'Eglise d'Angleterre, souvent mentionné par Hobbes, tout comme le symbole de Nicée et le symbole des apôtres.

il reste que les Gentils était tous des anthropomorphites, et reçurent là condamnation par ces mots, « Dieu ne se compose pas de parties »[1].

J'ai ainsi répondu à son accusation relative à l'éternité et à l'existence de la substance divine, et rendu manifeste que, en vérité, la question qui nous sépare est de savoir si Dieu est un phantasme (c'est-à-dire, une idole de l'imagination, qui, selon saint Paul, n'est rien[2]), ou un esprit corporel, savoir, quelque chose qui possède une grandeur.

A ce point, je pense qu'il ne serait pas hors de propos, délaissant un instant la dispute théologique, d'examiner la signification des mots qui ont occasionné une telle diversité d'opinions en ces matières.

Le mot « substance » se dit en grec ὑπόστασις, ὑποστάν, ὑποστάμενον, qui signifient la même chose, savoir, un fondement, une base, toute chose qui existe ou subsiste *en elle-même*, quelque chose qui soutient ce qui, autrement, tomberait, sens dans lequel Dieu est proprement l'hypostase, la base et la substance qui soutient le monde entier, subsistant non seulement *en lui-même* mais *par lui-même*, tandis que les autres substances ne subsistent qu'en elles-mêmes, et non pas par elles-mêmes. Métaphoriquement, cependant, la foi est appelée (Hébreux, XI,1) une substance, parce qu'elle est le fondement ou la base de notre espérance[3]; car lorsque la foi fait défaut, notre espérance s'effondre. D'autre part (2 Cor., IX, 4), saint Paul, après s'être glorifié de la promesse de libéralité des Corinthiens auprès des Macédoniens, appelle cette promesse le fondement, l'hypostase de son éloge[4]. Christ est encore appelé (Hébreux, I, 3) l'image de la substance

1. Il y eut bien, cependant, au IV^e^ siècle, une secte d'anthropomorphites : les audiens, disciples d'Audius (mort en 372). Selon ce dernier, Dieu a la forme humaine puisque, d'après la Genèse (I, 27), il a créé l'homme à son image. Ainsi s'expliquent tous les passages de l'Ecriture où il est dit que Dieu voit, entend, parle, se fâche, menace. Cette hérésie se rencontra en Egypte et en Scythie. Elle fut réfutée par saint Augustin (*Contr epistol. Manichaei*, XXIII, 25), dénoncée par saint Cyrille (*Adversus Anthropomorphitas*), lequel fit valoir, en particulier, que le langage de l'Ecriture a son excuse dans l'infirmité de notre intelligence.

2. « A propos donc de la consommation des viandes sacrifiées aux idoles, nous savons qu'il n'y a pas d'idole dans le monde, et qu'il n'y a qu'un seul Dieu » (1 Cor., VIII, 4). « Que dis-je donc ? Que la viande sacrifiée aux idoles est quelque chose ? Ou qu'une idole est quelque chose ? Nullement » (1 Cor., X, 19).

3. La Bible anglaise de 1611 dit, en effet, que la foi est la « substance » des choses qu'on espère.

4. Comme dans l'exemple précédent, la Bible de Louis Segond révisée parle d'« assurance ». En revanche, la Bible anglaise de 1611 ne comporte plus aucun terme qui évoque le fondement ou l'hypostase, disant simplement à ce verset : « De crainte que si les Macédoniens m'accompagnent, et vous trouvent impréparés, nous (pour ne rien dire de vous) ayons honte de cette glorification confiante ».

(l'hypostase) de son Père[1]. Pour indiquer la signification propre et adéquate du mot d'hypostase, les Pères grecs l'opposèrent toujours à celui d'apparition, ou de phantasme : ainsi, quand un homme aperçoit son visage dans l'eau, on appelle son visage réel l'hypostase du visage phantastique aperçu dans l'eau. De même que, lorsqu'on parle, la chose comprise ou nommée est appelée hypostase au regard du nom ; de même, un corps coloré est l'hypostase, la substance et le sujet de la couleur ; et il en va ainsi de tous ses autres accidents. L'essence et tous les autres noms abstraits sont des mots artificiels qui appartiennent à l'art de la logique, et signifient[2] seulement la manière dont nous considérons la substance elle-même ; et, de cela, j'ai assez parlé dans mon *Léviathan*[3]. « Le corps » (en latin, *corpus* ; en grec, σῶμα) est cette substance qui a une grandeur indéterminée, et c'est la même chose que la substance corporelle ; mais « un corps » est ce qui a une grandeur déterminée, et que l'on comprend, par conséquent, comme étant *totum* ou *integrum aliquid* (une chose totale ou entière). Un corps « pur et simple » est un corps d'une seule et même sorte, dans chacune de ses parties ; et, s'il est mélangé avec un corps d'une autre sorte, bien que le tout soit un composé ou un mixte, les parties, néanmoins, conservent leur simplicité, tout de même que quand l'eau et le vin sont mélangés, les parties des deux espèces conservent leur simplicité. L'eau et le vin, en effet, ne peuvent être en un seul et même lieu à la fois.

La « matière » est la même chose que le « corps » ; mais on n'envisage jamais la matière indépendamment d'un corps qui en est fait. La « forme » est l'agrégat de tous les accidents mis ensemble, en considération duquel on donne à la matière un nouveau nom ; ainsi, *albedo*, la blancheur, est la forme d'*album*, ou, corps blanc. De même, l'humanité est l'essence de l'homme, et la divinité l'essence de *Deus*.

L'esprit est un corps fin, fluide, transparent, invisible. En latin, le mot signifie souffle, air, vent, et autres choses semblables. En grec, l'esprit se dit πνεῦμα, qui vient de πνέω, l'équivalent du latin *spiro*, ou de *flo*.

J'ai vu, comme beaucoup d'autres, deux eaux, l'une de rivière, l'autre minérale, si semblables que nul ne pouvait les distinguer au regard ; pourtant, une fois mélangées, elles formèrent une substance

1. Bible anglaise de 1611 : « l'image expresse de sa personne ».

2. Ed. orig. : *signifies*. MIsw. : *signify*. La construction au singulier (alors que le verbe précédent était, en anglais, au participe présent) est, pourrait-on dire, plus latine : elle renvoie à l'un seulement des sujets mentionnés (l'essence).

3. Renvoi, ici, aux pages 371 et 372 du *Léviathan*. Voir, au chapitre XLVI, de l'alinéa 14 à l'alinéa 19.

qui, à l'œil, ne différait pas du lait. Nous savons, cependant, que le mélange n'avait pas eu pour effet que chaque partie de l'une fût dans chaque partie de l'autre, car cela est impossible, à moins que deux corps puissent occuper un même lieu. Par conséquent, comment le changement put-il se produire dans chacune des parties, sinon par l'activité de l'eau minérale, modifiant tout l'ensemble pour les sens sans, pour autant, être partout ni dans chaque partie de l'eau ? Si, donc, des corps aussi grossiers peuvent avoir une aussi grande activité, que penser des esprits, dont les sortes sont aussi nombreuses que les sortes de liqueur, et l'activité plus grande ? Peut-on douter, dès lors, que Dieu, qui est un Esprit infiniment fin et, en outre, intelligent, ait la capacité de faire et de modifier toute sorte et variété de corps qu'il lui plaît ? Je n'ose affirmer, néanmoins, que telle est la façon dont le Dieu Tout-Puissant agit, parce que cela dépasse mon appréhension : mais il y a là une parfaite démonstration de ce que l'omnipotence de Dieu n'implique nulle contradiction ; et encore vaut-elle mieux que de prétendre exalter la finesse de la substance divine au point de la réduire à un esprit ou un phantasme, c'est-à-dire, rien.

Le mot « personne » (en latin, *persona*) signifie une substance intelligente, qui accomplit un acte en son nom propre ou au nom d'un autre, de sa propre autorité ou par celle d'un autre. De cette définition, on ne peut trouver d'autre preuve que dans l'emploi du mot par les auteurs latins réputés les plus adroits dans leur langue, au nombre desquels était Cicéron. Mais Cicéron, dans une lettre à Atticus, s'exprime ainsi : *Unus sustineo tres personas, mei, adversarii, et judicis* ; ce qui signifie : « à moi seul, j'assume trois personnes : la mienne propre, la personne de mon adversaire, et celle du juge »[1]. Cicéron était ici la substance intelligente, un homme ; et, parce qu'il plaidait pour lui-même, il se désigne comme sa propre personne ; parce qu'il plaidait également pour son adversaire, déclare-t-il, il assumait la personne de celui-ci ; et enfin, parce qu'il prononçait lui-même la sentence, dit-il, il assumait la personne du juge. Nous utilisons le mot dans le même sens en notre langue, lorsque nous disons que celui qui agit de sa propre autorité agit « en personne », et que, quand c'est par l'autorité d'un autre, il est la « personne » de ce dernier. Ainsi avons-nous la signification exacte du mot « personne ». La langue grecque ne peut la rendre, car πρόσωπον est, à proprement parler, un

1. Cette citation est aussi utilisée dans le *Léviathan* (XVI, 3). Dans le texte latin, Hobbes affirme également que le propos de Cicéron est adressé à Atticus. C'est à tort. La phrase se trouve dans le *De Oratore* (II, XXIV, 102). Cicéron y précise « avec la plus complète impartialité » (*summa animi aequitate*).

visage et, métaphoriquement, le masque de l'acteur à la scène. Comment les Pères grecs exprimèrent-ils donc le mot « personne », tel qu'employé dans la sainte Trinité ? Ils s'y prirent mal. A la place du mot « personne », ils mirent *hypostasis*, qui signifie substance ; d'où l'on pourrait déduire que les trois personnes de la Trinité sont trois substances divines, c'est-à-dire, trois Dieux. Ils ne pouvaient utiliser le mot πρόσωπον, parce que ni le visage ni le masque ne sont des attributs honorables pour Dieu, pas plus qu'ils n'expriment l'intention de l'Eglise grecque. Aussi l'Eglise latine (et l'anglaise, par conséquent) rend-elle *hypostasis*, tout au long du symbole d'Athanase, par « personne ». Mais l'expression « union hypostatique » est conservée et employée à juste titre par les théologiens, pour désigner l'union de deux hypostases, c'est-à-dire, de deux substances ou natures en la personne du Christ. Attendu, cependant, qu'ils tiennent également que l'âme de notre Sauveur est une substance qui, bien que séparée de son corps, subsistait néanmoins en elle-même et, conséquemment, avant d'être séparée de son corps sur la Croix, était une nature distincte de son corps, comment échapperont-ils à cette objection que le Christ possédait alors trois natures, trois hypostases, s'ils n'accordent pas que *sa résurrection fut une nouvelle vivification, et non pas un retour de son âme du Ciel dans la tombe*[1] ? L'Eglise n'a pas tranché en faveur de la doctrine contraire. Voilà pour l'explication des mots qui se rencontrent en cette controverse[2]. Je reviens maintenant au discours de Monseigneur l'Evêque.

J. D. Lorsqu'on aura ôté tous les esprits incorporels, quel être pourra-t-il bien rester à Dieu ? Celui qui est la source de tout être, de qui et en qui toutes créatures ont leur être, doit nécessairement posséder un être propre réel. Or, quel être réel Dieu peut-il posséder parmi les corps et les accidents, puisqu'on n'a rien laissé d'autre dans l'univers ? C'est alors que T. H. peut poser, au sujet de Dieu, la même

1. Cette interprétation est conforme, à la fois, à la conception hobbesienne de l'âme comme réalité matérielle, et à la doctrine mortaliste exposée dans le *Léviathan* (voir les chapitres XXXVIII, XLII, XLIV, XLV et XLVII, ainsi que l'Appendice du *Léviathan* latin). Si l'âme s'identifie à un principe de vie dont l'extinction entraîne une mort totale de l'individu (*Lev*, XLIV, 14-15), et si la résurrection doit s'entendre comme renaissance du corps et de l'âme simultanément, puisque du corps revenant à la vie (*ibid.*, XXXVIII, 4, 14-15-16), la formule employée ici par Hobbes se comprend. Reste une implication capitale qui ne peut se lire, me semble-t-il, dans aucun autre texte de Hobbes aussi clairement : que le Christ lui-même possédait une nature mortelle et qu'il est mort tout entier. Sur ces divers aspects de la théologie de Hobbes, voir l'introduction.

2. Ce long développement permet de reconstituer, entre autres, une partie de la doctrine de la personne évoquée dans l'introduction.

question qu'au sujet des démons : « je serais heureux de savoir dans quelle classe[1] d'entités l'évêque range Dieu ? »[2]. L'être infini et l'être participé ne sont pas de même nature. Pourtant, pour parler selon l'appréhension humaine (appréhension et compréhension diffèrent grandement : T. H. professe que la « raison naturelle » nous dicte que Dieu est « infini », alors qu'elle ne peut comprendre l'infinité de Dieu), je place Dieu parmi les substances ou les esprits incorporels, parce qu'il lui a plu de se placer à ce rang : Dieu est Esprit[3]. Cette proposition, l'opinion qu'en donne T.H est qu'elle est inintelligible, comme toutes les autres de même nature, et qu'elle « échappe à l'entendement humain »[4].

Ceux qui nient toutes les substances incorporelles ne peuvent, par Dieu, entendre rien d'autre que, soit la nature (non pas *naturam naturantem*, c'est-à-dire, un véritable auteur de la nature, mais *naturam naturatam*, c'est-à-dire, le concours ordonné des causes naturelles que T.H semble laisser supposer), soit une fiction du cerveau, sans être réel, que l'on entretient avec soin en considération des bénéfices qu'on en attend et des fins politiques que l'on poursuit, telle une erreur profitable, quelque dignité qu'on lui prête en lui conférant le titre de « cause éternelle de toutes choses ».

T.H. A la question que pose ici Monseigneur, savoir, quel être pourra bien, par mon fait, rester à Dieu, je réponds que Dieu, au terme de ma doctrine, est un esprit corporel très pur, simple, invisible. Par corporel, j'entends une substance qui a de la grandeur, comme font tous les hommes instruits, théologiens et autres, bien que, peut-être, il existe quelques personnes communes si grossières, qu'elles n'appellent corps que ce qu'elles peuvent voir et toucher. A sa seconde question – « Quel être réel peut-il posséder parmi les corps et les accidents ? » – je réponds : l'être d'un esprit, non d'un spectre[5]. Si je demandais au plus subtil inventeur de distinctions, à propos de la nature intermédiaire qui pourrait exister entre une substance infiniment subtile et une simple pensée ou un simple phantasme, de quel nom il la désignerait, peut-être l'appellerait-il une substance incorporelle ; et ainsi, « incorporel » passera pour qualifier une nature intermédiaire entre « infiniment

1. Ed. orig. : *classis*. Mlsw. : *classes*. La leçon de Molesworth, qui signifie que Dieu pourrait être rangé dans plusieurs classes d'entités, est fort peu plausible. Elle ne correspond pas, de surcroît, au texte des différentes éditions de Bramhall.

2. *Lib. N. Ch*, p. 160.

3. Jean, IV, 24.

4. *Lev*, XXXIV, 4.

5. Jeu de mots en anglais du fait de la ressemblance (et de la parenté étymologique) des deux termes utilisés : *the being of a spirit, not of a spright*.

subtil» et «rien», moins subtile que l'infiniment subtil, et néanmoins plus subtile qu'une pensée. On accorde, me déclare Monseigneur l'Evêque, que la nature de Dieu est imcompréhensible. Doit-il donc s'ensuivre que nous sommes en droit de donner à la substance divine tout nom négatif qui nous plaît? De ce qu'il proclame que toute la substance divine est ici et là et partout à travers le monde, et que l'âme d'un homme est ici et là et partout à travers le corps de cet homme, devons-nous recevoir cela pour un mystère de la religion chrétienne, sur sa parole à lui ou à tout disciple de l'Ecole[1], sans garantie de l'Ecriture, qui n'appelle rien mystère que l'incarnation du Dieu éternel? Ou bien l'incorporel est-il un mystère, quand la Bible n'en fait nulle mention et qu'il y est, au contraire, écrit que «la plénitude de la divinité habite corporellement en Christ»[2]? Lorsque la nature de la chose est incompréhensible, je puis donner mon assentiment à l'Ecriture; mais lorsque c'est le sens des mots qui est[3] incompréhensible, je ne puis donner mon assentiment à l'autorité d'un disciple de l'Ecole.

J.D. Nous avons vu ce que sont ses principes touchant la divinité : ils sont aussi radicalement mauvais, sinon pires, touchant la Trinité. Ecoutez-le : «Une personne est celui qui est représenté chaque fois qu'il l'est. Par conséquent, Dieu ayant été représenté (c'est-à-dire personnifié) trois fois, on peut sans impropriété dire qu'il est trois personnes, encore que la Bible ne lui applique ni le mot de personne ni celui de Trinité»[4]. Et, un peu plus tard : «Pour conclure, la doctrine de la Trinité, d'après ce qu'on peut apprendre directement de l'Ecriture, est en substance celle-ci : que Dieu qui est toujours un et identique, était la personne représentée par Moïse, la personne représentée par son Fils incarné, et la personne représentée par les apôtres. En tant qu'il est représenté par les apôtres, l'Esprit Saint par lequel parlaient ceux-ci est Dieu. En tant qu'il est représenté par son Fils, qui était Dieu et homme, le Fils est ce Dieu. En tant qu'il est représenté par Moïse et les grands prêtres, le Père, c'est-à-dire, le Père de notre Seigneur Jésus Christ, est ce Dieu. De là, nous pouvons déduire la raison pour laquelle ces noms – Père, Fils et Esprit Saint –, au sens de la divinité, ne s'emploient jamais dans l'Ancien Testament. Ce sont, en effet, des personnes, ce qui signifie qu'elles tiennent leur nom du fait qu'elles représentent, et cela ne pouvait se produire avant que divers

1. Ed. orig. : *any Schoolman*. Mlsw. : *any other Schoolman*.
2. Col., II, 9.
3. Ed. orig. : *are* Mlsw. : *is*. La correction grammaticale est du côté de Molesworth.
4. *Lev*, XLII, 3.

hommes eussent représenté la personne de Dieu, en gouvernant ou en dirigeant sous lui »[1].

Peut-on imaginer semblable intrépidité[2] ? Le symbole d'un petit garçon essayant d'écoper toute l'eau de la mer à l'aide d'une coquille de noix convient à T.H. aussi exactement que s'il eût été conçu pour lui, qui s'imagine mesurer les profonds et insondables mystères de la religion en s'aidant de ses notions absurdes et superficielles. Qu'est-il à présent advenu du grand mystère adorable de la Sainte Trinité indivise ? Il s'est amenuisé jusqu'à n'être plus rien. D'après les raisons qu'il développe, il y eut un temps où il n'existait pas de Trinité[3] ; et il nous faut effacer ces mots de notre credo, « le Père éternel, le Fils éternel, et le Saint-Esprit éternel »[4] ; et ces autres mots de nos Bibles : « Faisons l'homme à notre image »[5] ; à moins que nous entendions par là une délibération de Dieu avec Moïse et les apôtres. Qu'est-il à présent advenu de la génération éternelle du Fils de l'Homme, si cette filiation ne commença pas avant quatre mille ans environ après que la

1. *Ibid.*

2. Littéralement : « Qui est aussi intrépide que Bayard aveugle » ? Cette phrase renvoie à une expression proverbiale archaïque (*bold as blind Bayard*) qui est sans rapport avec le chevalier Bayard (1473-1524). L'*Oxford Dictionary of English Proverbs* (1970) en fournit des illustrations empruntées, notamment, à Chaucer (1386 : *Canon Yeoman's Tale*, v. 1413), à Gower (1390 : *Confessio Amantis*, III, 44), à Thomas More (1532 : *Confut. Tyndale ; Wks*, 500-501). John Bunyan l'emploie encore en 1681 dans *Come and Welcome* (*Wks*, 1855, I, 289). Il semble bien que le Bayard mentionné dans cette expression soit le cheval des quatre fils Aymon, qui, d'après la légende, tire ses maîtres des situations les plus périlleuses.

3. Cette phrase fait écho aux premiers mots de l'anathème qui accompagnait le symbole de Nicée : « Ceux qui disent : il y a eu un temps où il (Jésus Christ) n'était pas, et il n'était pas avant d'avoir été engendré (...) ». La condamnation visait évidemment Arius, qui avait affirmé dans la *Thalie* que « Dieu n'a pas toujours été Père », qu'« Il était d'abord seul » (in : *Dictionnaire de théologie catholique*, article « Arianisme », col. 1785). Que l'écho perceptible entre la phrase de Bramhall et celle de l'anathème nicéen soit fortuit ou non, il reste que l'accusation d'arianisme est sous-jacente à tout ce passage. Les raisons pour lesquelles Bramhall ne formule pas plus explicitement cette accusation – le mot de socinianisme n'est pas non plus prononcé – sont mystérieuses. Peut-être l'évêque estima-t-il en dire assez sur ce sujet – comme, plus loin, sur la christologie « humanisante » de Hobbes – pour être compris des lecteurs avertis sans avoir à recourir à des termes qui suscitaient une horreur sans égale à l'époque (voir, à ce propos, l'introduction). Quoi qu'il en soit, on peut observer que cette critique est la seule qui provoqua, de la part de Hobbes, une quasi-rétractation, au moins pour ce qui est de l'usage d'un certain vocabulaire.

4. Paroles empruntées au symbole d'Athanase.

5. Genèse, I, 26-27.

création eut pris fin[1] ? D'après ces raisons, tout roi possède autant de personnes qu'il y a de juges de paix et de gens de police en son royaume. D'après ce raisonnement, le Dieu Tout-Puissant possède autant de « personnes » qu'il y a eu de princes souverains en ce monde depuis Adam. Selon ce compte, chacun de nous, comme autant de Géryons[2], peut avoir un aussi grand nombre de « personnes » qu'il nous plaît d'établir de procurations. Une si audacieuse présomption requiert une autre sorte de réfutation.

T.H. Quant aux paroles reproduites, j'avoue qu'il se trouve une faute dans la ratiocination, que Monseigneur, cependant, n'a pas découverte, et qui n'est pas, de toute façon, de l'impiété. Tout ce qu'il objecte est qu'il suit de ma doctrine qu'un roi possède autant de personnes qu'il y a de gens de police en son royaume. Et il en va bien ainsi, car autrement, il ne saurait être obéi. Pourtant, je n'ai jamais dit qu'un roi et chacune de ses personnes sont une même substance. La faute que je commis à ce point, sans m'en apercevoir, était celle-ci : j'eusse dû prouver qu'il n'y a nulle contradiction, comme Lucien et les railleurs païens le voudraient, à affirmer que Dieu était un et trois[3]. Je considérai que la vraie définition du mot « personne » servirait mon propos de cette manière : Dieu, en sa propre personne, créa le monde et, à la fois, institua une Eglise en Israël, utilisant à cette fin le ministère de Moïse ; le même Dieu, en la personne de son Fils Dieu et homme, racheta le même monde et la même Eglise ; le même Dieu, en la personne du Saint-Esprit, sanctifia la même Eglise et tous ceux qui, dans le monde, ont la foi. N'est-ce pas là une preuve claire qu'il n'y a nulle contradiction à affirmer que Dieu est trois personnes et une seule substance[4] ? Et l'Eglise ne distingue-t-elle pas les personnes de la

1. Ce chiffre de 4000 ans correspond à la croyance presque unanimement partagée alors (et qui subsistera longtemps encore), selon laquelle la création du monde datait de 6000 ans.

2. Dans la mythologie grecque, géant à trois têtes et trois troncs. Héraclès le tua pour s'approprier son troupeau de bœufs : ce fut le dixième de ses travaux.

3. L'allusion à Lucien semble inspirée par le texte intitulé *Sur la mort de Pérégrinus*. Lucien y tourne les chrétiens en dérision, moquant en particulier ce qu'il estime être leur naïveté, qui fait que « s'il vient à se présenter parmi eux un imposteur, un fourbe adroit, il n'a pas de peine à s'enrichir fort vite, en riant sous cape de leur simplicité » (13 ; trad. Eugène Talbot, Paris, 1866). Il les raille, également, de croire « qu'ils sont immortels et qu'ils vivront éternellement », de penser « qu'ils sont tous frères », d'adorer « le sophiste crucifié dont ils suivent les lois ». Il ne mentionne pas, cependant, la croyance en la Trinité.

4. Cette argumentation censée rapprocher la doctrine trinitaire hobbesienne de la foi chrétienne traditionnelle paraît bien conserver à Moïse son statut de représentant de Dieu, au même titre que Jésus et les apôtres (maintenant élargis à l'ensemble

même façon? Voyez ce que dit notre catéchisme. Question : « Qu'apprends-tu principalement dans ces articles de ta foi? » Réponse : « Premièrement, j'apprends à croire en Dieu le Père, qui m'a fait ainsi que le monde; deuxièmement, en Dieu le Fils, qui m'a racheté ainsi que l'humanité entière; troisièmement, en Dieu le Saint-Esprit, qui m'a sanctifié ainsi que tout le peuple des élus de Dieu »[1]. Mais à quelle époque l'Eglise fut-elle sanctifiée? Ne fut-ce pas au jour de la Pentecôte, lorsque l'Esprit Saint descendit sur les apôtres? Pour l'instant, Monseigneur l'Evêque n'a rien capturé encore. C'est moi qui me suis pris au piège en disant, au lieu de « par le ministère de Moïse », « en la personne de Moïse ». Cependant, aussi vite je vis cette erreur, et aussi publiquement je la corrigeai que je l'avais commise, dans la version latine de mon *Léviathan* dont je pense qu'elle est, à ce jour, imprimée au-delà des mers avec cette modification, ainsi que la suppression de certains passages qui n'intéressent pas les étrangers[2]. Encore eussé-je corrigé cette erreur plus tôt si je l'eusse trouvée avant. En effet, bien que le Dr Cosin, maintenant évêque de Durham[3], m'eût dit que le passage cité ci-dessus n'était pas vraiment applicable à la doctrine de la Trinité, je ne fus pas à même, en le relisant, de déceler ce défaut avant

des croyants sur lesquels agit l'Esprit Saint). Bien que Hobbes parle à présent de son « ministère » (comme il y insiste un peu plus loin, ce mot, qui remplace celui de « personne », devrait lever toute équivoque sur l'orthodoxie de sa théologie), on peut se demander si l'affirmation contenue dans le *Léviathan* selon laquelle Dieu a été « personnifié » en Moïse, Jésus et les apôtres a perdu toute valeur à ses yeux.

1. Ces phrases ne figurent pas dans le catéchisme du Livre des prières publiques.

2. Le *Léviathan* latin parut pour la première fois à Amsterdam en 1668, chez le libraire Blaeu. Les passages supprimés qu'évoque Hobbes n'y sont pas nombreux. Les modifications apportées qui concernent la doctrine de la Trinité sont expliquées au troisième chapitre de l'Appendice, où Hobbes s'accuse d'avoir commis « une grosse négligence » en semblant faire de Moïse « une des personnes de la Trinité ». Voir, sur cette question, François Tricaud, introduction à la traduction française du *Léviathan*, pp. XVI à XXI.

3. John Cosin, ou Cosins (1594-1672), fut un des principaux artisans de la politique menée par l'archevêque Laud dans l'Eglise d'Angleterre. Chapelain de Charles I[er] à la veille de la guerre civile, il fut dénoncé par la Chambre des Communes comme coupable d'« innovations superstitieuses et papistes » et dut, en 1642, s'exiler à Paris. Il fut consacré évêque de Durham en 1660, lors de la Restauration. En 1647, lorsque Hobbes fut pris d'une fièvre à laquelle il faillit succomber, c'est John Cosin qui, à Saint-Germain-en-Laye, lui administra la communion (*Vita*, p. XVI). Hobbes se référera à cet épisode et invoquera le témoignage de l'évêque de Durham à l'appui de ses protestations de piété dans la dédicace au roi Charles II des *Problemata Physica*, en 1662 (*Seven Phil. Probl*, *EW*, V, p. 5). Il est bien possible que les observations sur la Trinité mentionnés ici aient été communiquées à Hobbes au cours de la période d'exil en France.

une date récente, lorsque, sollicité d'un pays étranger de traduire le livre en latin, et craignant que quelqu'un d'autre que moi le fît d'une façon qui ne me convînt pas, j'examinai de plus près ces lignes et d'autres ayant un sens identique[1]. Comment, cependant, Monseigneur peut-il en conclure que je retire de la profession de foi ces mots : « le Père éternel, le Fils éternel, le Saint-Esprit éternel » ? Ou encore, que je retire de la Bible la phrase : « Faisons l'homme à notre image » ? Ni moi ni Bellarmin ne retirons cettte phrase de la Bible, mais nous la retirons du nombre des bons arguments destinés à prouver la Trinité ; car il n'est pas inhabituel en hébreu, comme on peut le voir grâce aux citations de Bellarmin, de joindre un nom au pluriel à un verbe au singulier[2]. On peut également dire de bien d'autres textes de l'Ecriture allégués pour prouver la Trinité, qu'ils n'ont pas la solidité qu'exige cet article éminent. Remarquez, pourtant, la charité scolastique de Monseigneur dans les derniers mots de son propos : « Une si audacieuse présomption requiert une autre sorte de réfutation ». Cet évêque, et quelques autres qui partagent ses opinions, eussent été dans leur élément s'ils avaient été évêques aux temps de la reine Marie[3].

J.D. Au sujet de Dieu le Fils, oublieux de ce qu'il en a dit ailleurs, où il l'appelle « Dieu et homme » et « le Fils de Dieu incarné »[4], il n'hésite pas à affirmer que le mot « hypostatique » relève de « l'hypocrisie »[5] : comme si la même personne pouvait être, à la fois, Dieu et

1. On sait que, en 1656, Henry Stubbe entreprit une traduction latine du *Léviathan* qu'il ne mena pas à bien. Par la suite, Hobbes fut sollicité à plusieurs reprises par ses amis continentaux de donner une édition latine de l'œuvre. Sorbière, en particulier (le traducteur du *De Cive* en français), lui écrivit en 1664, en son nom et en celui du libraire d'Amsterdam Blaeu, qui devait publier cette version en latin quatre ans plus tard (voir François Tricaud, *op. cit.*, pp. XX-XXI).

2. Le cardinal Bellarmin (1542-1621) publia, en dehors de ses œuvres polémiques, des *Institutiones Linguae Hebraicae* (Rome, 1578). Il prit également une part active à la préparation et à la publication de l'édition définitive de la Vulgate dite sixto-clémentine (1592).

3. Marie Tudor (1516-1558), dite « Marie la Sanglante », était la fille d'Henri VIII et de Catherine d'Aragon et l'épouse de Philippe II d'Espagne. Son règne (1553-1558) s'identifia à une violente réaction anti-protestante. En comparant Bramhall à l'un des évêques qui soutinrent la politique de restauration du catholicisme conduite par la reine Marie, Hobbes reprend à son compte, sciemment ou non, les accusations de crypto-papisme portées par les puritains à l'encontre des prélats anglicans.

4. *Lev*, XLII, 3.

5. *Lev*, V, 15 : la septième cause de l'absurdité est imputable « à des dénominations qui ne veulent rien dire, reçues des Ecoles et apprises par cœur, telles que hypostatique, transsubstantié, consubstantié, maintenant éternel, et tout le jargon similaire des Scolastiques ».

homme sans une union personnelle, c'est-à-dire, hypostatique, des deux natures de Dieu et de l'homme.

T.H. Si la profession de foi chrétienne est (comme c'est assurément le cas en Angleterre) une loi[1] ; et s'il est de la nature d'une loi d'être connue de tous ceux qui doivent lui obéir, de manière qu'ils ne puissent trouver nulle excuse à la désobéissance dans leur ignorance ; alors, sans aucun doute, tous les mots inconnus du peuple et dépourvus de signification à ses yeux sont de l'hypocrisie. Le vulgaire comprend assez bien le mot « substance » quand on l'emploie au sujet d'un corps, mais aucunement dans d'autres sens, exception faite des richesses. Mais le mot « hypostatique » n'est compris que de ceux-là, et d'un petit nombre parmi eux, qui ont bonne connaissance de la langue grecque, et il s'utilise à proprement parler, comme je l'ai déjà dit, à propos de l'union des deux natures du Christ en une seule personne. De même, il convient d'appliquer le « consubstantiel » de la profession de foi de Nicée à la Trinité. Mais, pour un Anglais qui n'entend ni le grec ni le latin, et que ces choses, néanmoins, regardent tout autant que Monseigneur, le mot « hypostatique » n'est pas moins de l'hypocrisie que le « présent éternel ».

J.D. Il autorise quiconque en reçoit l'ordre de son souverain légitime à « renier le Christ en paroles devant les hommes »[2].

T.H. Je l'autorise dans certains cas, et pour certains hommes que Monseigneur connaissait bien mais a préféré ne point mentionner[3].

1. Cette affirmation doit s'entendre en un triple sens. 1) C'est le pouvoir politique (monarque et Parlement associés) qui avait réformé l'Eglise et l'avait rattaché au courant protestant. 2) Du fait de la Réforme propre à l'Angleterre, les affaires de religion relevaient du domaine de la loi. 3) La législation religieuse en vigueur (récemment confirmée, et même aggravée par le « code Clarendon » adopté dans les premières années de la Restauration) portait obligation d'uniformité, c'est-à-dire de conformité, fût-ce « occasionnelle », aux rites anglicans, et de soumission à l'autorité suprême du souverain.

2. « Et si l'on demande encore : et si notre prince légitime nous commande de dire avec notre langue que nous ne croyons pas, devons-nous obéir à cet ordre ? Professer par la langue, n'étant qu'une chose extérieure, n'est rien de plus que n'importe quel autre geste par lequel nous signifions notre obéissance ; en cela, un chrétien qui adhère fermement, dans son cœur, à la foi du Christ, a la même liberté que celle que le prophète Elisée accorda à Naaman le Syrien » (*Lev*, XLII, 11).

3. Ainsi que Hobbes l'avait indiqué dans le *Léviathan*, et comme le confirme la suite de ce passage, l'autorisation de renier le Christ en paroles doit s'envisager différemment selon qu'on a affaire à de simples fidèles qui n'ont pas « reçu la vocation de prêcher et de prêcher ouvertement le royaume du Christ » (*Lev*, XLII, 11), et ceux qui ont reçu cette vocation : les apôtres et les disciples du Christ et, à leur suite, les membres du clergé. Les premiers sont tenus à l'obéissance à leur

A l'appui de cette opinion, j'ai allégué, dans le passage cité, et la raison et l'Ecriture, bien que Monseigneur n'ait pas jugé expédient d'en prendre note. Si ce que j'ai dit est vrai, pourquoi me blâme-t-il ? Si c'est faux, pourquoi n'offre-t-il pas d'arguments là-contre, tirés de l'Ecriture ou de la raison ? Ou bien pourquoi ne montre-t-il pas que le texte que je cite n'est pas applicable à la question, ou que je ne l'interprète pas bien ? D'abord, il le cite à peine, parce qu'il a pensé que les mots paraîtraient cruels, et que le lecteur y verrait une impiété déconcertante. J'espère, cependant, que j'instruirai assez bien mon lecteur avant de le quitter, pour que les médiocres subterfuges de Monseigneur restent sans effet. Deuxièmement, le motif pour lequel il a omis mes arguments est qu'il ne pouvait y répondre. Enfin, la raison qui l'a amené à ne solliciter à leur encontre ni l'Ecriture ni la raison est qu'il a jugé que ni l'une ni l'autre ne suffirait à cette tâche. L'argument que, pour ma part, j'avais tiré de l'Ecriture était celui-ci[1], que j'empruntai au second livre des Rois (V, 17-19), là où Naaman le Syrien dit au prophète Elisée : « Ton serviteur ne veut plus offrir à d'autres dieux ni holocauste ni sacrifice, il n'en offrira qu'à l'Eternel. Voici toutefois ce que je prie l'Eternel de pardonner à ton serviteur. Quand mon maître entre dans la maison de Rimmon pour s'y prosterner et qu'il s'appuie sur ma main, je me prosterne aussi dans la maison de Rimmon : veuille l'Eternel pardonner à ton serviteur, lorsque je me prosternerai dans la maison de Rimmon. Elisée lui dit : Va en paix. » Que répliquer à cela ? Les paroles d'Elisée n'étaient-elles pas inspirées par Dieu ? Ou bien cette réponse du prophète n'était-elle pas une autorisation ? Quant saint Paul et saint Pierre ordonnèrent aux chrétiens de leur temps d'obéir à leur princes[2], qui étaient alors païens et ennemis du Christ, voulaient-ils dire qu'ils devaient sacrifier leur vie par désobéissance ? Ou bien ne voulaient-ils pas plutôt dire qu'ils devaient préserver et leur vie et leur foi, alors qu'ils croyaient au Christ, par un reniement en paroles quand tel était l'ordre reçu ? Si, en ce royaume, un mahométan est forcé par la terreur de renier Mahomet et d'aller à l'église avec nous, y aurait-il quelqu'un pour le condamner ? Un reniement par la bouche peut porter préjudice à la puissance

souverain. Les seconds doivent envisager le martyre plutôt que de faillir à leur « mandat ».

La pique contenue dans cette phrase consiste à suggérer que Bramhall a négligé la distinction opérée par Hobbes pour ne pas rappeler la vocation au martyre du clergé.

1. Il est indiqué ici, comme référence, la p. 271 du *Léviathan*. Voir *Lev*, XLII, 11.

2. Voir Rom., XIII, 1 à 7 ; 1 Pierre, II, 13 à 17.

de l'Eglise ; mais conserver fermement la foi au Christ en son cœur ne peut porter préjudice à l'âme de celui qui n'a pas pris sur lui la charge de prêcher à des loups, dont il sait qu'ils le détruiront. A l'époque du concile de Nicée, on rédigea un canon (qui existe encore dans les documents relatifs à l'histoire de ce concile) au sujet de ces chrétiens qui, amenés par la séduction, et non par la terreur, à renier le Christ, et s'en repentant, désiraient d'être réadmis dans l'Eglise : ce canon disposa qu'ils seraient réadmis à la condition de recevoir l'instruction religieuse ordinaire, et qu'ils ne pourraient à nouveau prendre part à la communion qu'après de longues années de pénitence. L'Eglise se fût certes, alors, montrée plus clémente envers ceux qui avaient commis la même action sous l'effet de la terreur d'une mort et de tourments immédiats[1].

Voyons, à présent, ce que Monseigneur eût pu, fût-ce de manière spécieuse, alléguer là-contre avec le secours de l'Ecriture. Il est trois passages seulement qui semblent favoriser son opinion. Le premier est celui où Pierre, qui a renié le Christ, pleure[2]. Le second est dans les Actes des Apôtres (V, 29) : « Pierre et les apôtres répondirent : Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes ». Le troisième est dans l'Evangile de Luc (XII, 9) : « Mais celui qui me reniera devant les hommes sera renié devant les anges de Dieu ».

Pour répondre à ces textes, il me faut répéter ce que j'ai écrit, et que Monseigneur a lu dans mon *Léviathan* : « Si un ignorant, se trouvant au pouvoir d'un roi ou d'un Etat idolâtre, reçoit l'ordre, sous peine de mort, de rendre un culte à une idole, et s'il déteste l'idole en son cœur, il fait bien, encore qu'il soit vrai qu'il ferait mieux s'il avait le courage de souffrir la mort plutôt que de rendre un tel culte. Mais si un pasteur, qui a assumé, en qualité de messager du Christ, la tâche d'enseigner la doctrine du Christ à toutes les nations, agissait de même, ce ne serait pas seulement un péché et un scandale à l'égard des

1. Hobbes se réfère ici au onzième canon de Nicée, dont le texte est le suivant. « Quant à ceux qui ont faibli pendant la tyrannie de Licinius sans y être poussés par la nécessité ou par la confiscation de leurs biens, ou par un danger quelconque, le synode décide qu'on devra les traiter avec ménagement, quoique, à la vérité, ils ne s'en soient pas montrés dignes. Ceux d'entre eux qui sont véritablement repentants et qui, avant leur chute, faisaient partie de l'Eglise, doivent faire pénitence pendant trois ans avec les *audientes* et sept ans avec les *substrati* ; ils pourront pendant les deux années suivantes assister avec le peuple au saint sacrifice mais sans prendre part à l'offrande » (Héfélé, *op.cit.*, t. I, p. 404).

Licinius, empereur depuis 307, avait été renversé (en 324) et tué par Constantin (en 325).

2. Mat., XXVI, 75 ; Marc, XIV, 72 ; Luc, XXII, 62.

consciences des autres chrétiens, mais aussi un abandon déloyal de sa charge »[1]. Je distingue, dans ces lignes, entre le pasteur et l'une des brebis de son troupeau. Saint Pierre pécha en reniant le Christ, et il en va de même de tout pasteur qui renie le Christ alors qu'il a pris sur lui la charge de prêcher l'Evangile au royaume d'un infidèle, où il ne devait pas s'attendre, en contractant cet engagement, à moins que la mort ; et pourquoi cela, sinon parce qu'il trahit son mandat[2] en agissant de façon contraire à la mission qui était la sienne ? Saint Pierre était un apôtre du Christ, et tenu, puisqu'il s'était chargé volontairement de cet office, non seulement de confesser le Christ, mais encore de le prêcher à ces infidèles qui, il le savait, le dévoreraient comme des loups. C'est pourquoi, lorsque Paul et les autres apôtres se virent interdire de prêcher le Christ, ils donnèrent cette réponse : « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes »[3] ; et c'est seulement à ses disciples qui s'étaient chargés de cet office que le Christ déclare : « Celui qui me reniera devant les hommes sera renié devant les anges de Dieu »[4]. Je pense avoir, ainsi, suffisamment répondu sur ce point, et montré que je n'autorise pas le reniement du Christ, sous couleur d'aucun tourment, à Monseigneur l'Evêque, ni à quiconque s'est chargé de l'office de prédicateur. S'il y réfléchit bien, peut-être, dans ce cas, se rangera-t-il au nombre de ceux qu'il appelle des docteurs miséricordieux[5], alors que, à présent, il étend sa sévérité au-delà des limites de l'équité ordinaire. Il a lu Cicéron, et peut-être cette histoire qui a trait à lui. Le sénat romain eût souhaité envoyer Cicéron traiter de paix avec Marc Antoine ; mais, lorsque Cicéron eut fait part au sénat de sa crainte justifiée d'être tué par celui-ci, il fut excusé ; et, si l'on avait usé de contrainte à son égard et que, poussé par la terreur, il fût devenu l'ennemi du sénat, l'équité lui eût donné des excuses[6]. Mais je

1. *Lev*, XLV, 27. On trouve, ici, un renvoi ici à la page 362 du *Léviathan*.
2. *his trust*.
3. Actes, V, 29.
4. Luc, XII, 9.
5. L'expression est utilisée par Bramhall dans le contexte du débat sur les peines de l'Enfer (voir p. 236). Elle paraît empruntée à saint Augustin, qui désigne (et moque) comme « ces miséricordieux », « ceux qui pensent que nul homme n'aura à subir des peines éternelles » (*La cité de Dieu*, XXI, XVII). Ce sont Origène et ses disciples qui sont visés.
6. Allusion à la seconde ambassade que le sénat romain eût souhaité envoyer traiter avec Antoine, qui assiégeait Modène (mars 43). Il s'agissait, en fait, d'une manœuvre des sénateurs hostiles à Cicéron. Celui-ci était connu pour être un ennemi juré d'Antoine. Accepter la mission qui lui était proposée signifiait courir les plus grands risques personnels, avec des chances de succès fort aléatoires. La repousser était malaisé, et exigeait une grande adresse rhétorique. Cet épisode forme

pense que Monseigneur a écrit ses reproches avec plus de bravoure qu'il n'en eût montré à les mettre a exécution.

J.D. Il démet le Christ de son véritable office royal en disant que son royaume « ne commence pas avant le jour du Jugement »[1] ; et en écrivant que « le régime par lequel le Christ gouverne ses fidèles en cette vie n'est pas proprement un royaume, mais un office pastoral, ou un droit d'enseigner »[2]. Il affirme encore, un peu plus tard, que « le Christ ne reçut pas une autorité royale de son Père en ce monde, mais seulement une autorité doctrinale et de conseil »[3].

T.H. Comment ferais-je pour supprimer l'office royal du Christ? Mon adversaire ne le déduit pas de mes propos, et n'avance pas le moindre argument contre ma doctrine. Les mots qu'il cite se trouvent au dix-septième chapitre du *De Cive* (vol.II). Voici ce que je dis dans le corps de ce chapitre. « Le temps de la présence du Christ sur la terre est souvent appelé, dans l'Ecriture, la régénération, mais jamais le royaume. 'Quand le Fils de Dieu viendra en majesté, et tous les anges avec lui, alors, il s'assiéra sur le siège de majesté'[4]. 'Mon royaume n'est pas de ce monde'[5]. 'Dieu n'a pas envoyé son Fils afin qu'il jugeât le monde'[6]. 'Je ne suis pas venu pour juger, mais pour sauver le monde'[7]. 'Homme, qui m'a établi sur vous pour être juge ou faire des partages'[8] ? 'Que ton règne vienne' »[9]. Et je continue

le sujet de la douzième *Philippique*. Cicéron déclare dans la péroraison : « Que soit donc protégée ma vie dans l'intérêt de la République et que, aussi longtemps que l'honneur ou la nature le permettront, elle soit réservée à la patrie ; que ma mort marque la nécessité du destin ou, s'il faut l'affronter auparavant, que ce soit avec gloire » (*Philippiques*, XII, 30 ; trad. Pierre Wuilleumier ; *Discours*, t. XX, Paris, les Belles Lettres, 1960). Ce refus entraîna l'annulation de l'ambassade. L'hypothèse que Cicéron eût pu faire défection est de la seule responsabilité de Hobbes.

1. La citation exacte est : « Le royaume de Dieu pour le rétablissement duquel le Christ a été envoyé par son Père ne commence pas avant sa seconde venue, c'est-à-dire le jour du Jugement » (*DCi*, III, XVII, 5).

2. La citation exacte est : « le régime par lequel le Christ gouverne ses fidèles en cette vie n'est pas proprement un royaume ou un empire (*imperium*) mais un office pastoral, ou un droit d'enseigner » (*DCi*, III, XVII, 6).

3. La citation exacte est : « Le Christ ne reçut pas une autorité royale ou impériale (*imperatoriam*) de son père en ce monde, mais seulement une autorité doctrinale et de conseil » (*ibid.*).

4. Mat., XXV, 31.

5. Jean, XVIII, 36.

6. Jean, III, 17.

7. Jean, XII, 47.

8. Luc, XII, 14.

9. Cette dernière citation est empruntée à la prière universelle.

ainsi[1]. De là, il ressort clairement que le Christ n'assuma aucun pouvoir royal sur la terre avant son Ascension[2]. Mais, lors de cette Ascension, ses apôtres lui demandèrent s'il rendrait ensuite le royaume à Israël, et il répondit qu'il ne leur revenait pas de le savoir[3]. Ainsi, jusqu'alors, le Christ n'avait pas assumé cet office, à moins que, selon Monseigneur, le royaume de Dieu et le royaume du Christ soient deux royaumes distincts. Depuis l'Ascension, tous les vrais chrétiens n'ont cessé de dire dans leurs prières, jour après jour : « Que ton règne vienne » Mais peut-être Monseigneur l'avait-il oublié. Quand donc, cependant, le Christ commence-t-il d'être roi ? Je dis que cela aura lieu lorsqu'il viendra en majesté avec tous les anges ; et même alors, il règnera (puisqu'il est homme) sous son Père. Saint Paul déclare en effet (1 Cor., XV, 25-26) : « Il faut qu'il règne jusqu'à ce qu'il ait mis tous les ennemis sous ses pieds. Le dernier ennemi qui sera détruit, c'est la mort. » Mais quand Dieu le Père règnera-t-il à nouveau ? Saint Paul dit au même chapitre, au verset 28 : « Et lorsque toutes choses lui auront été soumises, alors le Fils lui-même sera soumis à celui qui lui a soumis toutes choses, afin que Dieu soit tout en tous. » Et au verset 24 : « Ensuite viendra la fin, quand il remettra le royaume à celui qui est Dieu et Père, après avoir détruit toute domination, toute autorité et toute puissance ». Cela aura lieu à la Résurrection. Il est manifeste, ainsi, que Monseigneur n'était pas si bien versé dans l'Ecriture qu'il eût dû.

J.D. Il supprime l'office sacerdotal ou propitiatoire du Christ en affirmant : « Et, bien que cet acte de notre rédemption ne soit pas toujours appelé, dans l'Ecriture, un sacrifice et une oblation, mais parfois un prix ; néanmoins, par prix, nous ne devons rien entendre dont il pourrait invoquer la valeur pour demander, à notre bénéfice, un droit au pardon à son Père offensé, mais ce prix qu'il a plu à Dieu le Père d'exiger dans sa miséricorde »[4]. Et encore : « La mort d'un seul homme, serait-il sans péché, ne peut satisfaire pour les offenses de tous

1. Comme on l'aura constaté, Hobbes a recueilli ici et directement juxtaposé quelques-unes des citations du Nouveau Testament employées tout au long de la partie du *De Cive* en discussion (III, XVII, 5).

2. Ici comme plus loin, on lit dans l'édition originale et Molesworth : *assumption*. L'emploi de ce terme est archaïque et rare (bien qu'attesté) dans le sens d'enlèvement au Ciel. L'Assomption, en français, désignant plutôt l'enlèvement de Marie, je préfère parler ici d'Ascension.

3. « Eux donc, réunis, demandèrent : Seigneur, est-ce en ce temps que tu rétabliras le royaume pour Israël ? Il leur répondit : Ce n'est pas à vous de connaître les temps ou les moments que le Père a fixés de sa propre autorité » (Actes, I, 6-7).

4. *Lev*, XXXVIII, 21.

les hommes selon la rigueur de la justice, mais uniquement selon la miséricorde de Dieu, qui a fixé, pour le péché, les sacrifices qu'il lui a plu, dans sa miséricorde, d'accepter[1]. ». Il ne perçoit nulle différence entre qui n'est qu'un homme et qui fut, à la fois, Dieu et homme ; entre un sacrifice lévitique, et le sacrifice de la Croix, qui suffit à tout ; entre le sang d'un veau et le précieux sang du Fils de Dieu[2].

T.H. Si fait, je sais qu'il y a sang et sang, mais la différence n'est pas telle qu'elle en fasse une dans le cas qui nous occupe. Le sang de notre Sauveur était très précieux, mais il restait du sang humain ; et j'espère que Monseigneur n'a jamais entretenu d'autre opinion à ce sujet, car le sang du Christ n'eût pas, alors, été accepté par son Père pour notre rédemption[3].

1. *Ibid.*, XLI, 2.

2. Plus que par les deux passages cités du *Léviathan*, ce jugement de Bramhall paraît inspiré par la suite du second, où Hobbes rappelle la fête annuelle des expiations décrite en Lévitique XVI. C'est au cours de cette cérémonie que, pour l'expiation des péchés d'Israël, un jeune taureau et un bouc étaient sacrifiés, tandis que le « bouc émissaire » était conduit dans le désert pour qu'il s'y échappât, « emportant avec lui les iniquités du peuple ». Hobbes formule ce commentaire : « De même que le sacrifice de l'un des deux boucs était un prix suffisant (puisqu'agréé) pour la rançon d'Israël, de même, la mort du Messie est un prix suffisant pour les péchés de toute l'humanité, puisqu'il ne fut pas exigé davantage. Les souffrances du Christ notre Sauveur paraissent être symbolisées ici aussi clairement que par l'offrande d'Isaac ou par n'importe quelle figure qui le représente dans l'Ancien Testament. Il fut à la fois le bouc sacrifié et le bouc émissaire » (*Lev*, XLI, 2).

Dans quelle mesure la critique de Bramhall est fondée est affaire d'interprétation. Elle appelle en tout cas deux remarques. 1) L'évêque adresse à Hobbes deux reproches contradictoires : il assimilerait le sacrifice de la Croix à un « sacrifice lévitique » ; il nierait le caractère expiatoire de la mort du Christ. 2) Cette seconde accusation était, à l'époque, d'une gravité particulière. Elle revenait à ranger Hobbes parmi les sociniens qui, entre autres opinions hétérodoxes, soutenaient que la Passion du Christ ne visait pas à la « satisfaction » pour les péchés des hommes, mais avait essentiellement valeur d'exemple et d'enseignement. Elle doit, à cet égard, être rapprochée des autres critiques de Bramhall touchant la christologie de Hobbes (qui humaniserait le Christ à l'excès) ainsi que sa doctrine de la Trinité (qui tendrait, assez logiquement, à réduire les personnes à un rôle de pure représentation historique, au lieu de leur reconnaître une identité de substance). L'ensemble de ces objections compose, négativement, un portrait intellectuel cohérent, qui, à tort ou à raison, fait apparaître Hobbes comme un défenseur de l'arianisme. Voir, sur ce point, l'introduction.

3. Sans doute Hobbes veut-il laisser entendre que le sang du Christ aurait peut-être eu une valeur magique aux yeux de Bramhall. Par là, ce dernier était exposé au soupçon de superstition (de ces superstitions souvent attribuées par les puritains aux catholiques et aux crypto-catholiques tels que, selon eux, les anglicans de la tendance *High Church*).

J.D. Quant à l'office prophétique du Christ, je doute fort qu'il croie tout de bon qu'il existe rien de tel que les prophéties en ce monde. Il fait bien peu de différence entre un « prophète », un « fou » et un « démoniaque »[1]. « Et s'il n'y avait rien d'autre », écrit-il, « pour trahir leur folie, cette façon même qu'ils ont de s'arroger une telle inspiration en est un gage »[2]. « Prétendre à l'inspiration » est, selon lui, et a toujours été « une opinion pernicieuse pour la paix », et tendant à « la dissolution de tout gouvernement civil »[3]. Il soumet toutes les révélations prophétiques reçues de Dieu au seul bon plaisir et à la seule censure du prince souverain, afin que celui-ci les autorise ou les désavoue. Ainsi, de deux prophètes prophétisant la même chose en même temps dans les Etats de deux princes différents, l'un sera un vrai prophète, l'autre un faux ; et le Christ, qui ne bénéficia de l'approbation d'aucun prince souverain, eût dû, pour ces raisons, être réputé faux prophète partout. Il affirme : « Chacun devrait donc considérer qui est le prophète souverain : c'est-à-dire, qui est le vicaire de Dieu sur la terre, et possède, immédiatement après Dieu, autorité pour gouverner les chrétiens ; et chacun devrait se régler sur cette doctrine que, au nom de Dieu, il a commandé d'enseigner, et s'en aider pour examiner et éprouver la vérité de ces doctrines que de prétendus prophètes, avec ou sans miracle, publieront à tout moment (...) ; et, s'il les désavoue, n'obéir plus jamais à la voix de ces hommes ; ou bien, s'il les approuve, leur obéir comme à des hommes à qui Dieu a donné une partie de l'esprit de leur souverain »[4]. D'après ses principes, cette situation vaut aussi bien parmi les Juifs, les Turcs et les païens que parmi les chrétiens. Ainsi, qui enseigne la transsubstantiation en France est un vrai prophète, qui l'enseigne en Angleterre est un faux prophète ; qui blasphème le Christ à Constantinople vrai prophète, qui fait de même en Italie faux prophète. Ainsi, Samuel fut un faux prophète quand il s'opposa à Saül, qui était « prophète souverain »[5] ; il en fut de même de l'homme de Dieu qui ne se soumit pas à l'esprit plus divin et prophétique de Jéroboam[6] ; de même encore d'Elisée quand il

1. Les Juifs « nommaient les fous prophètes ou démoniaques, selon qu'ils pensaient que l'esprit qui les possédait était bon ou mauvais ; certains d'entre eux appelaient fous à la fois les prophètes et les démoniaques ; et certains appelaient le même homme à la fois démoniaque et fou » (*Lev*, VIII, 25).

2. *Ibid.*, VIII, 26.

3. *Lev*, XXIX, 8. L'« allégation d'inspiration » fait partie des « choses qui affaiblissent la république ».

4. *Lev*, XXXVI, 20.

5. 1 Samuel, XV.

6. 1 Rois, XIII.

blâma Achab[1]. Ainsi, Michée n'eut que ce qu'il méritait lorsqu'on l'enferma en prison et qu'on le nourrit du « pain de l'affliction, et de l'eau de l'affliction »[2], pour avoir osé contredire le « vicaire de Dieu sur la terre » ; et c'est à bon droit qu'on jeta Jérémie dans un cachot pour avoir prophétisé contre Sédécias, son seigneur lige[3]. Si de tels principes étaient vrais, il serait étrange, en vérité, que nul de tous ces princes, ni aucun autre qui vécut jamais en ce monde, n'eussent compris les privilèges qui leur appartenaient ; et plus étrange encore que le Dieu Tout-Puissant eût pris le parti de ces prophètes rebelles et justifié leurs prophéties par les événements, s'il était vrai que « personne d'autre que le souverain, dans une république chrétienne » (le même raisonnement s'applique à une république juive), « ne peut avoir connaissance de ce qui est ou n'est pas la parole de Dieu »[4].

T.H. Pour lever les doutes de Monseigneur, en premier lieu, j'admets qu'il y eut de vraies prophéties et de vrais prophètes dans l'Eglise de Dieu, depuis Abraham jusqu'à notre Sauveur, le plus grand de tous les prophètes, dernier de l'Ancien Testament et premier du Nouveau. Après le temps de notre Sauveur, jusqu'à la mort de saint Jean l'apôtre, il y eut de vrais prophètes dans l'Eglise du Christ, des prophètes auxquels Dieu parla de manière surnaturelle, et auxquels il permit d'accomplir des miracles pour attester la vérité de leur mission. Ceux que l'Ecriture appelle des prophètes sans miracles[5] (et pour ce

1. 1 Rois, XVIII.
2. 2 Chron., XVIII, 26.
3. Jer., XXXVIII.
4. *Lev*, XL, 4.
5. Peut-être une allusion à la première épître aux Corinthiens, où l'apôtre Paul, énumérant les différentes manifestations de l'Esprit, distingue, en particulier, entre ceux qui prophétisent et ceux qui opèrent des miracles : « En effet, à l'un est donnée par l'Esprit une parole de sagesse ; à un autre une parole de connaissance, selon le même Esprit ; à un autre, la foi, par le même Esprit ; à un autre, des dons de guérison, par le même Esprit ; à un autre, le don d'opérer des miracles ; à un autre, la prophétie ; à un autre, le discernement des esprits ; à un autre, diverses sortes de langues ; à un autre, l'interprétation des langues. Un seul et même Esprit opère toutes ces choses, les distribuant à chacun en particulier comme il veut » (1 Cor., XII, 7-11).

Comme la suite incite à le penser, et notamment le fait que la qualité de prophète soit reconnue à Bramhall, Hobbes paraît conférer ici au mot « prophète » le sens large de croyant investi d'un don d'expression. Déjà, dans le *Léviathan*, on pouvait lire que « le nom de prophète peut être donné d'une manière qui n'est pas impropre, dans les Eglises chrétiennes, à ceux qui ont vocation pour dire les prières publiques pour l'assemblée » (XXXVI, 7). Encore Hobbes précisait-il que, pour distinguer la vraie de la fausse prophétie, « dans le Nouveau Testament il n'était qu'une seule marque, qui était la prédication de cette doctrine, que Jésus est le Christ, c'est-à-dire le roi des Juifs promis par l'Ancien Testament » (*ibid.*, 20).

seul motif qu'ils parlaient au nom de Dieu aux hommes, et au nom des hommes à Dieu) sont, furent et seront innombrables dans l'Eglise. Monseigneur l'Evêque fut l'un de ces prophètes, comme c'est le cas de tous les pasteurs de l'Eglise chrétienne. La question, cependant, porte ici sur ces prophètes qui, Dieu leur ayant parlé, prédisent des choses à venir et accomplissent d'autres miracles. De cette sorte, je nie qu'il y en ait eu un seul depuis la mort de saint Jean l'Evangéliste. Si quelqu'un estime que je fais erreur, qu'il en nomme un, dont nous soyons tenus de reconnaître qu'il a accompli un miracle, chassé un démon, ou guéri aucune maladie par la seule invocation de la majesté divine. Nous n'avons pas l'obligation de croire à la légende des saints romains, ni à l'histoire de saint Martin écrite par Sulpice Sévère[1], ni à aucune autre fable du clergé romain, ni à ces choses que certains prédicateurs prétendirent avoir faites, en ce pays, au temps du roi Jacques[2]. Mon adversaire affirme, en second lieu, que je fais peu de différence entre un « prophète », un « fou » ou un « démoniaque » ; à quoi je réponds qu'il m'accuse faussement. Je ne dis rien de plus que ceci, que « je ne vois rien du tout, dans l'Ecriture, qui oblige à croire que les démoniaques étaient autre chose que des fous »[3] ; et un théologien respectable, Monsieur Mede, a fourni, d'après l'Ecriture, une autre démonstration de ce que j'avance[4]. Quant aux prophètes, cependant, j'affirme seulement que les Juifs, selon l'Ancien comme le Nouveau Testament, les considéraient comme tout pareils aux fous et aux démoniaques ; et je le prouve à l'aide de nombreux passages de l'Ecriture, pris dans l'Ancien et le Nouveau Testament. En troisième lieu, que prétendre à l'inspiration divine ou se l'arroger suffise à démontrer qu'un homme est fou, est mon opinion ; mais Monseigneur n'entend pas l'« inspiration » dans le même sens que moi. Il l'entend proprement du souffle de

1. Né vers 360, mort vers 420, l'historien chrétien Sulpice Sévère fut attaché à saint Martin de Tours, puis cloîtré à Marseille. On lui doit une *Histoire sacrée* qui va des origines du monde jusqu'à l'an 400, ainsi qu'une très célèbre *Vita S. Martini*. Il a été surnommé le « Salluste chrétien ».

2. Il s'agit probablement du roi Jacques I^er^ (1566-1625), le théoricien de la monarchie absolue de droit divin. Mais l'allusion aux prédicateurs auteurs de miracles me semble quelque peu obscure.

3. *Lev*, VIII, 26.

4. Joseph Mead (1586-1638), ou Mede (orthographe adoptée par de nombreux éditeurs parce que Mead avait été latinisé en Medus), était professeur de grec à Christ's College, Cambridge. Célèbre pour ses travaux d'exégèse biblique, il prêchait la concorde entre les chrétiens. On lui doit la formule : « je ne puis croire que la découverte de la vérité puisse porter préjudice à la vérité ». C'est dans *Clavis Apocalyptica* (1627) qu'il propose une interprétation rationnelle de la possession démoniaque, assimilant ce phénomène à une forme de démence.

Dieu en un homme, ou d'un épanchement en lui de la substance ou de grâces divines ; et, en ce sens, celui qui s'arroge l'inspiration ni ne comprend ce qu'il dit, ni ne se fait comprendre d'autrui : ce qui, d'une certaine façon, est bien de la folie. Pour ma part, j'entends l'« inspiration » de l'Ecriture métaphoriquement, au sens de l'action par laquelle Dieu guide notre esprit vers la vérité et la piété[1]. En quatrième lieu, quand il déclare que, selon moi, la prétention à l'« inspiration » est chose pernicieuse pour la paix, je réponds que, à mon avis, Monseigneur partageait mon opinion ; car ces hommes qui, lors de la récente guerre civile, prétendirent posséder l'esprit et une nouvelle lumière, et être les seuls à avoir la foi, il les appela des « fanatiques » : il les appela des « fanatiques » dans son livre et au cours de sa vie[2]. Or, qu'est-ce qu'un « fanatique » sinon un fou ? Et y a-t-il plus pernicieux pour la paix que les révélations affichées par ces « fanatiques » ? Je ne dis pas que d'autres, à qui on ne donna pas le nom de « fanatiques », ne défendirent pas[3] des doctrines tout aussi pernicieuses pour la paix, et qui furent cause, pour une grande part, de ces troubles[4]. En cinquième lieu, de ce que je soumets les révélations prophétiques à l'examen du souverain légitime, il déduit que, de deux prophètes prophétisant la

1. Le mot d'inspiration « n'est employé dans l'Ecriture que d'une manière métaphorique : ainsi, quand il est dit (Genèse, II, 7) que Dieu 'inspira' à l'homme le souffle de vie, cela signifie simplement que Dieu lui donna le mouvement vital. (...) Et là où il est dit (2 Timothée, III, 16) 'toute Ecriture est donnée par une inspiration de Dieu' (ce qui s'applique ici aux Ecritures de l'Ancien Testament), c'est une métaphore facile pour dire que Dieu a incliné l'esprit ou la pensée des rédacteurs de ces livres à écrire ce qui serait utile pour enseigner, reprendre, corriger et instruire les hommes dans la voie de la justice » (*Lev*, XXXIV, 25).

2. « Au cours de sa vie » peut se comprendre comme renvoyant à une conversation à laquelle Hobbes eût participé. L'allusion au « livre » de Bramhall est beaucoup moins claire. S'il s'agit de *La capture de Léviathan*, je n'y ai pas relevé d'occurrence du mot « fanatique ». En revanche, le terme apparaît – mais on pourrait certainement trouver d'autres exemples d'un tel emploi – dans la *Réponse à l'épître de M. de La Milletiere*, lorsque Bramhall évoque le personnage du sectaire ignorant qui entreprend d'interpréter l'Ecriture mû par « une présomption fanatique d'illumination personnelle » et se comporte en « enthousiaste délirant qu'il convient de réfuter par le mépris plutôt que par des arguments » (*Works*, I, p. 51). Le sens de l'adjectif « fanatique » est bien ici celui que lui prête Hobbes.

3. L'édition originale, à la différence de Molesworth, ne comporte pas ici de négation, ce qui prive la phrase de toute signification.

4. Très probablement une allusion aux conceptions politiques largement répandues jusque parmi les soutiens de Charles Ier à la veille de la guerre civile (ainsi que chez de nombreux royalistes plus tard), et dénoncées par Hobbes comme de ces « choses qui affaiblissent la république » (*Lev*, XXIX) : refus du pouvoir absolu, conviction que le souverain doit être soumis aux lois, attachement à l'idéal de la « monarchie mixte ».

même chose en même temps dans les Etats de deux princes différents, l'un sera un vrai prophète, l'autre un faux. Cette conclusion n'est pas la bonne, laquelle est que, si l'on observe qu'ils professent des doctrines différentes, ils ne peuvent confirmer chacun la sienne à l'aide de miracles. Mais ce que je prouve, dans le passage[1] qu'il cite, c'est qu'il est au pouvoir du seul souverain du lieu de déterminer s'il sera permis ou non de professer publiquement l'une ou l'autre doctrine[2]. En vérité, j'ajoute maintenant à cela que, si un prophète se présente à un homme au nom de Dieu, il reviendra à celui-ci de juger s'il est ou non un vrai prophète avant de lui obéir (cf. 1 Jean, IV, 1)[3]. En sixième lieu, quand il affirme que, d'après mes raisons, Christ eût dû être réputé faux prophète partout, parce que nulle part sa doctrine ne fut reçue, Monseigneur montre qu'il a lu mon livre avec moins de soin qu'il n'eût convenu à quelqu'un qui se proposait de le réfuter. Mon raisonnement est le suivant : le Christ, par le droit de son père, était roi des Juifs et, par conséquent, prophète suprême et juge de tous les prophètes. Ce que d'autres princes pensèrent de ses prophéties ne fait rien à l'affaire. Je n'ai jamais dit que les princes peuvent rendre les doctrines ou les prophéties vraies ou fausses ; mais je dis que tout prince souverain possède un droit d'interdire qu'on les professe publiquement, qu'elles soient fausses ou vraies. Cependant, quel oubli est-ce, d'un théologien, que de déclarer que le Christ ne recueillit l'approbation d'aucun prince souverain, quand il eut celle de Dieu, qui était roi des Juifs et dont il était le vice-roi[4], et que toute l'Ecriture avait été conçue pour le

1. Renvoi, ici, à la p. 422 du *Léviathan*. Voir *Lev*, XXXVI, 20.

2. Bramhall n'avait, en fait, cité qu'une partie de la démonstration de Hobbes. Celle-ci reposait sur deux arguments : l'analogie entre le souverain moderne et Moïse, auprès de qui les Israélites venaient parfois se plaindre de la présence de faux prophètes et à la censure duquel ils se rangeaient ; l'affirmation que « lorsque des chrétiens ne tiennent pas leur souverain chrétien pour le prophète de Dieu, ou bien, nécessairement, ils doivent prendre leurs propres songes pour la prophétie selon laquelle ils entendent être gouvernés, et l'enflure de leur propre cœur pour l'esprit de Dieu, ou bien ils doivent accepter d'être menés par quelque prince étranger, voire par quelques-uns de leurs concitoyens, qui sauront les ensorceler et en faire des rebelles en calomniant le gouvernement » (*Lev*, XXXVI, 20).

3. « Bien-aimés, ne vous fiez pas à tout esprit ; mais éprouvez les esprits, pour savoir s'ils sont de Dieu, car plusieurs faux prophètes sont venus dans le monde ».

4. La royauté de Dieu mentionnée ici est la « royauté prophétique selon laquelle, s'étant choisi pour sujets les membres d'une nation particulière (la nation juive), il les gouvernait, et eux seuls, non seulement par la raison naturelle, mais aussi par les lois positives qu'il leur donnait par la bouche de ses saints prophètes ». Elle se distingue de la « royauté naturelle selon laquelle il gouverne, par les prescriptions naturelles de la droite raison, tous les membres de l'humanité qui

prouver (cf. Jean XX, 31)[1]; quand ses miracles le démontraient; quand Pilate l'admettait[2]; et quand l'office des apôtres était de le proclamer? En septième lieu, si nous ne devons pas examiner, sur des points de la foi chrétienne, qui est le prophète souverain, c'est-à-dire, qui est, immédiatement au-dessous du Christ, notre chef et gouverneur suprême, j'eusse souhaité que Monseigneur élucidât, avant de mourir, ces quelques questions. N'est-il aucun besoin d'un juge des doctrines controversées? A mon avis, nul ne le peut soutenir, qui a vu la rébellion qui a suivi, en ce pays, la controverse opposant Gomar et Arminius[3]. Il doit y avoir un juge des doctrines. Mais, affirme

reconnaissent sa providence» (*Lev*, XXXI, 4). Par ailleurs, si le Christ, affirme Hobbes, exerce la fonction de «roi éternel», c'est «sous l'autorité de son père comme Moïse et les grands prêtres le furent chacun en son temps» (*Lev*, XLI, 1).

1. «Mais ceci est écrit afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le fils de Dieu, et qu'en croyant, vous ayez la vie en son nom».

2. «Pilate lui dit : Tu es donc roi? Jésus répondit : tu le dis : je suis roi» (Jean, XVIII, 37). «Il dit aux Juifs : Voici votre roi!» (Jean, XIX, 14).

3. Les théologiens hollandais Arminius (1560-1609) et Gomar (1565-1641) furent les principaux protagonistes (le premier de manière en partie posthume) d'un débat sur la prédestination qui eut un retentissement considérable dans l'histoire du protestantisme européen. Adoptant une attitude critique à l'égard des enseignements de Calvin, Arminius plaida que la grâce divine est offerte à tous les hommes, qui l'acceptent ou la rejettent volontairement. Dénonçant la théologie arminienne comme une résurgence pélagienne, Gomar s'employa à défendre un calvinisme strict. Compliquée de facteurs politiques et sociaux, la controverse fut tranchée au synode de Dordrecht, ou Dort (1618-1619), auquel assistèrent des délégations de la plupart des Eglises protestantes d'Europe. Les canons adoptés alors marquèrent la victoire du parti gomariste, et l'effacement (provisoire) des arminiens.

Très fortement marquée à l'origine par les doctrines de Calvin, l'Eglise d'Angleterre commença d'évoluer, à partir de la fin du règne de Jacques Ier (1566-1625), vers des positions théologiques de type arminien. Cette évolution s'accentua lorsque William Laud (1573-1645) devint archevêque de Cantorbéry, en 1633. Elle fut âprement combattue par les différents courants puritains. Progressivement, la lutte cristallisa des oppositions de nature politique, le parti arminien s'identifiant à la défense de l'autorité monarchique, le parti anti-arminien à celle des droits du Parlement. Au cours des affrontements de la période 1640-1650, «arminien», «royaliste» et «crypto-papiste» devinrent des synonymes dans le discours révolutionnaire.

Ce n'est pas la première fois que Hobbes, pour sa part, présente ces controverses à fondement théologique comme l'une des causes de la révolution anglaise. Au début des *Questions concerning Liberty, Necessity and Chance*, il rappelle que l'idée même du libre arbitre n'est pas conforme aux enseignements de l'Eglise primitive, en particulier de saint Paul, et que ce sont les «docteurs de l'Eglise romaine» qui l'ont imposée; que les Eglises réformées, «instruites par Luther, Calvin et d'autres», l'ont rejetée, jusqu'à ce qu'«Arminius et ses partisans» la reprissent à leur compte et en fissent «le plus sûr moyen de promotion ecclésiastique», ce qui, en mécontentant les tenants de la «volonté irrésistible de Dieu», «a été, en partie, la cause des troubles que l'on a connus depuis» (*Lib. N. Ch*, p. 2) :

l'Evêque, ce ne saurait être le roi. Qui, alors ? Le Dr Bramhall sera-t-il ce juge ? Si avantageuse que soit la charge, il fut assez modeste pour n'aller pas jusque-là. Un simple laïque la détiendra-t-il ? Personne ne l'a jamais pensé. La confiera-t-on à un pasteur presbytérien ? Non : ce n'est point raisonnable. Sera-ce un synode de presbytériens qui l'exercera ? Non, car la plupart des prêtres de l'Eglise primitive étaient sans conteste subordonnés aux évêques, et les autres étaient évêques. Qui, alors ? Un synode d'évêques ? Fort bien. Monseigneur, trop modeste pour assumer la totalité de ce pouvoir, se fût satisfait d'en détenir la vingt-sixième part[1]. Mais supposons-la aux mains d'un synode d'évêques : qui les convoquera ? Le roi. Que se passera-t-il s'il s'y refuse ? Qui osera l'excommunier, ou encore, s'il fait fi de votre excommunication, qui enverra un bref de *significavit*[2] ? Non : tout cela était loin des pensées de Monseigneur. La puissance du clergé, si elle ne reçoit pas le soutien légal du roi, ou le soutien illégal de la multitude, se réduit à rien. Mais, quant à la multitude, Suarez et les gens de l'Ecole ne se la gagneront jamais, parce qu'on ne les comprend pas[3]. En outre, il est peu d'évêques qui soient aussi bons acteurs dans leur prédication, ce qui est un puissant élément de *rhétorique*, que nombre de presbytériens et de prédicateurs fanatiques[4]. Je conclus donc qu'il était impossible que Monseigneur crût un seul instant que la juridiction suprême, en matière de religion, pourrait être aussi bien

c'était là employer le langage des puritains. Cf. également le *Behemoth*, (II, 100-101-102), où les étapes successives de la querelle entre les arminiens et leurs adversaires en Angleterre sont analysées en détail. Sur les rapports entre la controverse Hobbes-Bramhall et la querelle arminienne, voir l'introduction.

1. Ce chiffre s'explique par le fait que l'Eglise d'Angleterre compte vingt-six évêques.

2. Procédure utilisée dans les affaires ecclésiastiques. La Chancellerie y recourait notamment pour l'arrestation des personnes excommuniées.

3. Allusion au courant de la néo-scolastique qui, avec le Jésuite espagnol Francisco Suarez (1548-1617), l'auteur du *Tractatus de legibus ac legislatore Deo* (1612), soutenait le droit du peuple à résister à la tyrannie. Suarez, on peut le rappeler, participa à la polémique déclenchée en Europe par la publication de l'*Apologie* de Jacques Ier en faveur du serment d'allégeance (1606), en lui opposant sa *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores, cum responsione ad Apologiam pro juramento fidelitatis et praefationem monitoriam Serenissimi Jacobi Angliae Regis* (1613).

4. Cf. la description satirique des prédicateurs presbytériens dans le *Behemoth* : « ils composaient si bien leur contenance et leurs gestes à leur montée en chaire, leur élocution, tant dans la prière que dans le sermon, et ils usaient si bien des expressions de l'Ecriture, qu'elles fussent ou non comprises des gens, qu'aucun tragédien au monde n'aurait pu mieux jouer le rôle d'un véritable saint homme mieux qu'ils ne le faisaient » (I, 63).

placée ailleurs qu'à la tête de l'Eglise, c'est-à-dire, en la personne du roi. Monseigneur et moi-même sommes ainsi d'accord; mais, parce qu'il n'a pas su démontrer ce point, il s'est fâché contre moi d'y avoir réussi[1]. Il déclare encore que, « d'après mes principes, qui blasphème le Christ à Constantinople est un vrai prophète » : comme si un homme qui blasphème le Christ était capable, pour soutenir son blasphème, d'obtenir un miracle. D'après mes principes, en effet, personne n'est prophète dont Dieu ne confirme pas la prophétie par un miracle[2]. En dernier lieu, de ce que le souverain légitime est juge des prophéties, il déduit que Samuel et d'autres prophètes, qui contestèrent avec leurs souverains, furent de faux prophètes. Quant à Samuel, il était, à cette époque, le juge, c'est-à-dire, le prince souverain d'Israël, et reconnu comme tel par Saül. Ce dernier, en effet, reçut, par l'intermédiaire de Samuel, le royaume de Dieu lui-même, qui avait le droit de le donner et de le prendre; et Dieu le lui donna à lui seul[3], et non pas à sa descendance, bien que, si Saül lui eût obéi, il l'eût transmis à ses descendants. Le commandement de Dieu était qu'il n'épargnât point Agag. Saül désobéit. Aussi, Dieu envoya Samuel[4] pour lui dire que Saül était rejeté. Pour autant, Samuel ne se mit pas à résister à Saül. S'il fut cause de la mort d'Agag, ce fut avec le consentement de Saül. Enfin, Saül avoue son péché. Où est cette contestation avec Saül? Après ces événements, Dieu envoya Samuel oindre David, non point afin qu'il déposât Saül, mais pour qu'il lui succédât, les fils de Saül n'ayant jamais possédé un droit de succession; et David ne déclara jamais la guerre à Saül, ni ne fit tant que de lui résister, mais il fuit sa persécution. Cependant, à la mort de Saül, alors, en vérité, il fit valoir son droit contre la maison de Saül. Quelle rébellion ou résistance Monseigneur pouvait-il trouver là, soit en Samuel soit en David? En outre, toutes ces actions sont surnaturelles, et n'obligent pas à l'imitation. Existe-t-il un seul prophète ou prêtre, à présent, qui puisse établir, en Angleterre, en

1. L'habileté de cette argumentation tient toute au refus ironique d'envisager que l'évêque anglican Bramhall eût pu reconnaître une autre autorité, à la tête de l'Eglise d'Angleterre, que celle du souverain, proclamée pleine et entière par l'Acte de Suprématie adopté sous Elizabeth en 1559. Il reste que ce principe s'accommodait, notamment en matière de controverses doctrinales – ce qui est ici l'objet du débat – d'une assez large autonomie des tribunaux ecclésiastiques.

2. Hobbes recourt à un sens restrictif du mot « prophète », qui n'est plus celui qu'il lui attribuait un peu plus haut (voir p. 203, n. 5).

3. Ed. orig. : *God gave it him to himself.* Mlsw. : *God gave it to himself* Bien que plus lourde, la première construction est plus explicite que la seconde.

4. Ed. orig. : *God sent Samuel.* Mlsw. : *God sent to Samuel.* La leçon de Molesworth n'est, en vérité, guère compréhensible.

Ecosse ou en Irlande, un autre roi par une simulation de prophétie ou de religion? Que fit Jéroboam à l'homme de Dieu (1 Rois, 13) qui, à Béthel, prophétisa contre l'autel sans accomplir de miracle préalablement, sinon tenter de se saisir de lui pour avoir parlé, à son avis, de façon téméraire de la conduite du roi, et, après que sa main fut devenue miraculeusement sèche, que fit-il d'autre que désirer que le prophète priât pour lui? Le péché de Jéroboam ne tint pas à sa défiance envers le prophète, mais à son idolâtrie. Il était seul juge de la vérité que proférait l'homme de Dieu à l'encontre de l'autel, et des mesures conformes à l'équité. Qu'est-ce que l'histoire d'Elie et d'Achab (1 Rois, 18), sinon une confirmation du droit dont jouissait Achab lui-même d'être juge[1] des prophéties? Elie dit à Achab qu'il avait transgressé le commandement de Dieu. Tout ministre du culte peut, maintenant, en dire autant à son souverain, à condition qu'il le fasse avec sincérité et discernement. Achab déclara à Elie qu'il jetait le trouble en Israël. Elie désira que cette controverse fût tranchée par un jugement. « Fais rassembler tout Israël », dit-il, « et fais rassembler aussi les prophètes de Baal, qui sont au nombre de quatre-cent-cinquante ». Achab s'exécuta. La question est ainsi posée devant le peuple : « si l'Eternel est Dieu, allez après lui; si c'est Baal, allez après lui ». Puis, sur les autels de Dieu et de Baal, on plaça le bois et les taureaux; et la cause devait être jugée par le feu qu'enverrait le Ciel pour consumer les sacrifices; ce qu'obtint Elie, les prophètes de Baal ne le purent. Cette cause-là ne fut-elle pas plaidée devant Achab? Point n'est besoin de la sentence de ce dernier; car, à compter de ce temps, Elie ne fut plus persécuté par Achab, mais seulement par sa femme Jézabel. L'histoire de Michée (2 Chroniques, 18) est celle-ci. Achab, roi d'Israël, consulta les prophètes, au nombre de quatre-cent-cinquante, pour savoir s'il remporterait la victoire au cas où il irait, avec Josaphat, roi de Juda, attaquer les Syriens à Romoth en Galaad. On appela aussi le prophète Michée, et les deux rois, Achab et Josaphat, s'assirent côte à côte pour entendre les prophètes. Aucun miracle ne fut accompli. Les quatre-cent-cinquante annoncèrent le succès; Michée seul le contraire. Le roi était juge, et hautement intéressé à l'affaire; et il n'avait, en l'occurrence, reçu aucune révélation. Quelle conduite plus judicieuse s'offrait à lui, que de suivre le conseil de quatre-cent-cinquante hommes, plutôt que d'un seul? Cependant, l'issue fut contraire : en effet, il fut tué, mais non point pour avoir suivi le conseil des quatre-cent-cinquante, mais pour le meurtre de Naboth et son idôlatrie. Il commit également

1. Ed. orig. : *to be the judge*. Mlsw. : *to be judge*.

un péché en affligeant Michée de l'emprisonnement. Pour autant, un jugement injuste n'ôte pas à un roi son droit de juridiction. En outre, quel rapport a tout cela, ou l'histoire de Jérémie, que cite Monseigneur pour finir, avec la question de savoir qui est juge de la doctrine chrétienne ?

J.D. Il n'en use, à l'égard de Dieu le Saint-Esprit, guère plus obligeamment qu'à l'égard de Dieu le Fils. Là où saint Pierre affirme « que c'est poussés par le Saint-Esprit que de saints hommes ont parlé de la part de Dieu »[1], il écrit, quant à lui : « le Saint-Esprit signifie la voix de Dieu perçue dans un rêve ou une vision surnaturelle »[2], rêves ou visions qui, selon lui, n'étaient pas plus que « des imaginations qu'ils avaient dans leur sommeil ou au cours d'une extase, et qui, en tout vrai prophète, étaient surnaturelles, mais, chez les faux prophètes, étaient ou naturelles ou feintes »[3], et plus susceptibles d'être fausses que vraies. « Déclarer : Dieu lui a parlé en rêve, revient à dire : il a rêvé que Dieu lui parlait » ; « affirmer : il a eu une vision ou entendu une voix, c'est dire : il a rêvé entre le sommeil et l'état de veille »[4]. Ainsi, le « Saint-Esprit » de saint Pierre en vient à désigner leurs imaginations, qui pourraient être ou feintes, ou erronées, ou vraies : comme si le Saint-Esprit ne pénétrait que leurs yeux et leurs oreilles, et non pas leur entendement ni leur esprit ; ou bien comme si le Saint-Esprit ne gravait pas dans leur cœur la vérité et l'assurance de leurs prophéties. Qu'une lumière nouvelle soit diffusée dans l'entendement de tels saints hommes, ou bien que de nouvelles grâces soient inspirées en leur cœur, tout cela est accompli, ou causé, ou créé immédiatement par le Saint-Esprit ; et il en va de même de ce qu'il appelle des « imaginations », si elles sont d'origine surnaturelle.

T.H. Les passages qu'il cite de mon *Léviathan* sont tous, tels qu'on peut les lire, et vrais et clairement démontrés. Les réduire à des fragments n'est pas les réfuter ; encore n'avance-t-il aucun argument à leur encontre. Ses conclusions ne se déduisent pas de façon pertinente. Je n'ai jamais écrit que le Saint-Esprit était une imagination, ou un rêve, ou une vision, mais que le Saint-Esprit parlait le plus souvent, dans l'Ecriture, par rêves et visions surnaturelles. Quant à ses mots suivants, « comme si le Saint-Esprit ne pénétrait que leurs yeux et leurs oreilles, et non pas leur entendement ni leur esprit », je ne les commen-

1. 2 Pierre, I, 21.
2. *Lev*, XXXIV, 25.
3. *Ibid.*, XXXVI, 11.
4. *Ibid.*, XXXII, 6.

terai pas, ne les comprenant pas. Ses derniers mots – « Qu'une lumière nouvelle, etc... » – recueillent ma compréhension et mon approbation.

J.D. Il doit pourtant tomber nécessairement dans ces absurdités, lui qui tourne en plaisanterie l'inspiration : « ceux qui prétendent que l'inspiration divine est une pénétration surnaturelle du Saint-Esprit en l'homme se trouvent », selon lui, « face à un très dangereux dilemme ; car, s'ils ne vénèrent pas ceux qu'ils croient inspirés, ils tombent dans l'impiété et, s'ils les vénèrent, ils se rendent coupables d'idolâtrie »[1]. Voilà où l'on en arrive quand on tient à tort le Saint-Esprit pour corporel, quelque chose qui est soufflé en un homme, et les grâces du Saint-Esprit pour des grâces corporelles. Il écrit encore que « les mots de vertu versée » (ou infuse), « de vertu insufflée » (ou inspirée), « sont aussi absurdes et dénués de signification qu'un quadrilatère rond »[2]. Il voit une erreur répandue dans l'idée que « la foi et la sainteté ne s'atteignent pas par l'étude et la raison, mais par une inspiration ou une instillation surnaturelles » ; et voici ce qu'il présente en guise d'inébranlable justification : « la foi et la sainteté ne sont pas, de fait, très fréquentes, et elles ne sont pas, pourtant, des miracles, mais le résultat de l'éducation, de la discipine, des corrections, et des autres moyens naturels »[3]. Je souhaiterais de voir le plus grand de tous les Pélagiens voler plus haut.

T.H. Je ne tourne pas ici en plaisanterie l'inspiration. J'affirme, sérieusement, que, au sens propre des mots « inspiration » et « instillation », dire que la vertu est inspirée, ou instillée, est aussi absurde que de parler d'un quadrilatère rond. Cependant, pour désigner, de manière métaphorique, le don divin de la foi, de la grâce, ou de toute autre vertu, ces mots sont suffisamment intelligibles.

1. *Lev*, XLV, 25.

2. Ni l'édition originale ni Molesworth ne distinguent graphiquement, dans cette phrase, ce qui est citation (entre guillemets) et ce qui est commentaire ou explication (entre parenthèses) de la part de Bramhall. De plus, ce dernier amalgame deux phrases de Hobbes. Le texte exact de celui-ci est : « De même est-il faux de dire que la vertu peut être versée ou soufflée dans telle ou telle direction. Les mots de vertu infuse ou de vertu insufflée sont aussi absurdes et dénués de signification qu'un quadrilatère rond » (*Lev*, IV, 21).

3. *Lev*, XXIX, 8. On remarquera que cette dernière phrase est amputée de quelques mots essentiels. Hobbes écrivait en effet : « et des autres moyens naturels par lesquels Dieu les suscite en ses élus ». C'était une manière (convaincante ou non, il revient à chacun d'en juger) de ramener à Dieu l'initiative de la foi, conformément à toute la théologie protestante, alors que la citation tronquée fournie par Bramhall impute à Hobbes l'idée d'un *initium fidei* purement humain. De ce fait, le commentaire qui suit sur le pélagianisme de Hobbes paraît difficilement recevable.

J.D. Pourquoi irait-il se mettre en peine au sujet du Saint-Esprit, quand il n'admet pas que l'esprit soit autre chose qu'« un corps fluide subtil, ou un spectre, ou quelque autre idole ou phantasme de l'imagination »[1], et quand il ne connaît ni grâce intérieure ni sainteté intrinsèque, et écrit : « saint est un mot qui, au royaume de Dieu, correspond à ce que les hommes, dans leurs royaumes, ont accoutumé de désigner comme étant 'public', ou 'appartenant au roi' ». Et encore : « Partout où le mot 'saint' est pris dans son sens propre, il y reste une suggestion de propriété acquise par consentement »[2]. Sa sainteté est une relation, et non pas une qualité ; quant à la sanctification intérieure, ou à la sainteté réelle infuse (en considération de laquelle la troisième personne est appelée le Saint-Esprit, parce qu'il n'est pas seulement saint en lui-même, mais nous sanctifie), elle lui est si profondément étrangère qu'il la nie entièrement et la rejette.

T.H. J'avais défini le mot « saint » dans le passage que rappelle ici Monseigneur et démontré, d'après l'usage qui en est fait dans l'Ecriture, que c'était là la vraie signification de ce mot. Rien, dans la connaissance, n'est plus difficile que de déterminer le sens des mots. Cette difficulté l'excuse. Il affirme que « sainteté », comme je l'entends, est une relation, et non pas une qualité. Tous les gens instruits s'accordent à penser que la qualité est un accident, si bien que, en attribuant la sainteté à Dieu comme une qualité, il se contredit. Il a, en effet, au début de ce discours, nié, et à juste titre, qu'il y ait aucun accident en Dieu, disant que tout ce qui est en Dieu est la substance divine. Il soutient, également, qu'attribuer un accident à Dieu revient à nier la simplicité de la substance divine. Et c'est ainsi que Monseigneur fait de Dieu, tout comme moi, un esprit corporel. Ici, comme partout ailleurs dans son discours, il laisse paraître tant d'ignorance que, m'eût-il accusé d'erreur uniquement, et non pas d'athéisme, je n'eusse pas cru nécessaire de lui répondre.

J.D. On nous apprend, dans notre religion, à croire en l'Eglise catholique ou universelle. Mais T.H. nous enseigne le contraire en écrivant que, « s'il existe plus d'une seule Eglise chrétienne, toutes considérées ensemble n'en font pas une personnellement »[3]. Et ceci,

1. Ni l'édition originale ni Molesworth ne signalent la citation (*Lev*, XXXIV, 3), à laquelle il manque d'ailleurs un adjectif, puisque Hobbes parlait dans ce passage d'un « corps subtil, fluide, invisible ».

2. *Lev*, XXXV, 14-15.

3. *DCi*, XVII, 22. Comme le montre la citation suivante, « personnellement » (*personaliter*) doit s'entendre dans un sens juridique : il s'agit ici de constituer une personne, ou, ce qui revient au même, de posséder la personnalité qui habilite à parler au nom d'une pluralité de volontés individuelles.

qui est plus clair encore : « Maintenant, si la totalité des chrétiens n'appartient pas à une république unique, ils ne sont pas une personne, et il n'existe pas d'Eglise universelle qui ait la moindre autorité sur eux »[1]. Et encore : « L'Eglise universelle n'est pas une personne dont on puisse dire qu'elle a agi, ou décrété, ou ordonné, ou excommunié, ou absous »[2]. Voilà qui, pour le moins, jette bas toute l'autorité des conciles généraux[3].

Il n'est personne qui ne distingue l'Eglise de la république : seul T.H. en fait une seule et même chose : « la république des chrétiens et leur Eglise sont tout à fait la même chose, désignée de deux noms pour deux raisons. En effet, la matière de l'Eglise et de la république est la même, savoir, les mêmes chrétiens ; et la forme est la même, qui consiste dans le pouvoir légal de les convoquer »[4]. De là, il conclut : « Toute république chrétienne est une Eglise dotée de toute l'autorité spirituelle »[5]. Et, plus nettement encore : « Si elle est une personne unique, l'Eglise est la même chose que la république des chrétiens ; on la dit république parce qu'elle se compose d'hommes unis en une personne unique, leur souverain ; et on la dit Eglise parce qu'elle se compose de chrétiens unis en un souverain chrétien unique »[6]. A ce compte, il n'exista aucune Eglise chrétienne en ces régions du monde pendant plusieurs siècles après le Christ, puisqu'il n'y eut point de souverain chrétien.

1. *Lev*, XXXIII, 23.
2. *DCi*, III, XVII, 26.
3. L'argumentation de Bramhall découle de son affirmation initiale qu'un anglican doit croire en « l'Eglise catholique ou universelle ». Il est peu de protestants qui ne croient pas à l'Eglise « catholique » en ce sens étymologique d'« universelle ». Il est vrai, aussi, que l'Eglise d'Angleterre a toujours revendiqué, officiellement, sa filiation catholique en un sens plus étroit, se voulant – surtout dans sa composante *High Church* – une Eglise « anglo-catholique ». Il n'en demeure pas moins qu'elle s'est également toujours reconnue Eglise nationale, c'est-à-dire séparée et singulière. Pour ne rien dire de l'autorité reconnue au souverain, le dix-neuvième de ses 39 Articles dénonce les « erreurs » de l'Eglise de Rome en matière de foi, et le trente-quatrième proclame le droit de chaque Eglise de créer ses propres traditions. Dans cette mesure, il est significatif, d'un point de vue historique, que Bramhall parle ici un langage qu'on attendrait davantage d'un catholique romain, comme pour donner substance aux accusations de « crypto-papisme » portées par les puritains à l'encontre des prélats laudiens. Le fait ne laisse pas, non plus, d'être paradoxal, si l'on songe aux nombreux écrits polémiques de Bramhall dirigés contre l'Eglise de Rome.
4. *DCi*, III, XVII, 21.
5. *Ibid.*, III, XVIII, 1.
6. *Lev*, XXXIII, 23.

T.H. En guise de réponse à ces remarques, je dirai seulement ce qui suit : que considérer l'Eglise, comme je le fais dans tous ces passages, ainsi qu'une assemblée de chrétiens sur la terre, incorporés en une personne[1] capable de parler, d'ordonner ou d'accomplir tout acte propre aux personnes, tout cela qu'il cite d'après ce que j'ai écrit est vrai ; et que tous les rassemblements privés, quand leur croyance serait juste, ne s'appellent pas proprement des Eglises ; et qu'il n'existe pas d'Eglise universelle ici-bas, c'est-à-dire, une personne dotée d'une autorité universelle lui permettant de gouverner tous les chrétiens sur terre, pas plus qu'il n'existe un seul prince ou Etat souverain universel ici-bas, qui ait le droit de gouverner l'humanité entière. Je nie, également, que la totalité des membres du clergé d'un royaume ou d'un Etat chrétien, lorsqu'on les assemble, soient les représentants de cette Eglise, au-delà de ce qu'autorisent les lois civiles ; ou bien qu'ils puissent légalement s'assembler, si ce n'est sur l'ordre ou avec l'autorisation du pouvoir civil souverain[2]. Je dis encore que le rejet de ces principes tend, en Angleterre, à ôter au roi sa suprématie dans les affaires ecclésiastiques[3]. Cependant, Monseigneur n'a, ici, rien contré que j'eusse avancé puisqu'il s'est contenté de reproduire mes paroles. Il affirme, d'autre part, que cette doctrine détruit l'autorité de tous les conciles généraux, ce que j'admets. Aussi bien, aucun concile général ne possède, à ce jour et en ce royaume, ni n'a jamais possédé force de loi que par l'autorité du roi.[4]

J.D. Il n'est pas davantage orthodoxe en ce qui touche les Saintes Ecritures : « Jusqu'alors », écrit-il à propos des livres de Moïse, « le

1. *incorporated into one person* : à l'emploi de la notion juridique de la personne s'ajoute ici un emprunt à la doctrine proprement anglaise de la corporation. « Incorporer », c'est, précisément, reconnaître la personnalité juridique. La « corporation » du droit anglais s'identifie à ce que nous appellerions la personne morale.

2. C'est au souverain que revient, en Angleterre, l'initiative de réunir la « Convocation » du clergé, autrement dit l'assemblée habilitée à statuer dans les affaires ecclésiastiques.

3. En vertu de l'Acte de Suprématie de 1559, tout membre du clergé, de même que tout serviteur laïque de la Couronne, devait reconnaître par serment le souverain comme « le seul gouverneur suprême de ce royaume et de tous pays et possessions de sa Majesté, en toutes affaires et causes spirituelles ou ecclésiastiques aussi bien que temporelles » (1 Eliz. I, c. I, IX).

4. Le vingt-et-unième des 39 Articles de l'Eglise d'Angleterre dispose que « les conciles généraux ne peuvent être réunis que par le commandement et la volonté des princes », et que « les choses qu'ils ordonnent comme nécessaires au salut n'ont ni force ni autorité à moins qu'il puisse être déclaré qu'elles sont prises dans la Sainte Ecriture ». Par ailleurs l'Acte de Suprématie de 1559 reconnaissait, en matière d'hérésie, l'autorité des quatre premiers conciles généraux.

pouvoir de rendre l'Ecriture canonique appartenait au souverain civil »[1]. Il affirme la même chose de l'Ancien Testament, rendu canonique par Esdras[2]. Quant au Nouveau Testament, « ce n'étaient pas les apôtres qui rendaient leurs propres écrits canoniques, mais chaque converti pour lui-même »[3], avec pourtant cette restriction que, tant que le « chef souverain » ne les eut pas « prescrits », « ils n'avaient valeur que de conseils et de recommandations, et, qu'ils fussent bons ou mauvais, celui qui recevait ces conseils pouvait sans injustice refuser de s'y plier, tandis que, s'ils étaient contraires aux lois établies, il ne pouvait s'y plier sans injustice »[4]. Ainsi dépeints par lui, les chrétiens primitifs durent subir une condition singulière. Assurément, l'Evangile était contraire aux lois alors établies. Mais, écrit-il de la façon la plus claire, « la parole de l'interprète de l'Ecriture est la parole de Dieu », et « c'est le même qui est interprète de l'Ecriture et juge souverain de toutes doctrines », savoir, le magistrat souverain, « à l'autorité de qui nous ne devons pas moins nous soumettre qu'à celle des hommes qui, au commencement, nous recommandèrent l'Ecriture

1. *Lev*, XLII, 37. L'argument développé par Hobbes dans ce passage est que les tables de la loi n'acquirent « la force obligatoire de lois » que parce que « Moïse et Aaron, et les grands prêtres qui leur succédèrent », qui les présentèrent au peuple comme étant des lois, « étaient les souverains civils ». En effet, « une loi n'oblige pas, et n'est loi pour nul homme, sinon pour ceux qui la reconnaissent comme le fait du souverain ».

2. « Les Ecritures de l'Ancien Testament que nous possédons à ce jour ne furent pas canoniques et ne furent pas une loi pour les Juifs avant qu'ils n'aient renouvelé leur pacte avec Dieu à leur retour de captivité et que leur république ne soit restaurée sous Esdras » (*Lev*, XLII, 41).

3. *Ibid.*, XLII, 42. La raison de cette affirmation est que, selon Hobbes, aux premiers temps de l'Eglise, en l'absence de souverains chrétiens, « ce n'était pas le pouvoir et l'autorité de celui qui enseignait, mais la foi de celui qui écoutait, qui amenait ce dernier à recevoir l'enseignement ».

4. Bramhall donne au propos de Hobbes une portée historique alors qu'il a valeur abstraite. S'exprimant au présent (et non pas au passé), et parlant de règles de vie (et non pas des écrits du Nouveau Testament), Hobbes dit précisément : « si quelque autre homme (que le souverain) nous propose telles ou telles autres règles que le promulgateur souverain des règles n'a pas prescrites, elles n'ont valeur que de conseils et recommandations, et, qu'ils soient bons ou mauvais, celui qui reçoit ces conseils peut sans injustice refuser de s'y plier, tandis que, s'ils sont contraires aux lois établies, il ne peut s'y plier sans injustice » (*Lev*, XLII, 43). C'est à la fin du passage qu'il illustre cette vérité générale de l'exemple du Nouveau Testament. « Les livres du nouveau Testament », écrit-il, « n'étaient pas, avant que ceux auxquels Dieu avait donné pouvoir d'être sur terre législateurs n'aient ordonné de leur obéir, des canons obligatoires, en d'autres termes des lois, mais seulement un sûr et bon conseil apte à conduire les pécheurs sur la voie du salut, un conseil que chacun pouvait sans injustice recevoir ou refuser, à ses risques et périls » (*ibid.*).

comme canon de la foi »[1]. Ainsi, si des souverains chrétiens de confessions[2] différentes se heurtent dans leur interprétation, ou mésinterprétation de l'Ecriture, comme il arrive chaque jour, c'est alors la parole de Dieu qui se contredit; ou encore, est parole de Dieu dans une république ce qui est parole du Diable dans une autre; et la même chose peut être vraie et ne l'être pas en même temps, si bien qu'à T.H. appartient ce privilège particulier de faire que des opinions contradictoires soient vraies simultanément.

T.H. On ne saurait entretenir le moindre doute quant au fait que l'autorité par laquelle l'Ecriture ou tout autre écrit devient loi, est la même autorité que celle par laquelle il faut interpréter les Ecritures, ou alors, celles-ci sont loi en vain. Mais autre chose est d'obéir, autre chose de croire, distinction que, peut-être, Monseigneur n'a jamais rencontrée. Obéir est faire ou s'abstenir comme on en reçoit l'ordre, et dépend de la volonté; or, croire ne dépend pas de la volonté, mais du soin et de la direction de nos cœurs qui sont entre les mains du Dieu Tout-Puissant. Les lois seules requièrent l'obéissance; la croyance requiert des professeurs et des arguments tirés de la raison, ou bien de quelque chose à quoi l'on croit déjà. Là où il n'est aucune raison où notre croyance trouve à se justifier, il n'est aucune raison que nous croyions. La raison pour laquelle les hommes croient tient à l'autorité de ceux dont nous n'avons aucun motif fondé de nous défier, c'est-à-dire, d'hommes à qui il ne revient aucun profit de nous tromper, ou bien qui n'ont jamais eu pour habitude de mentir, ou encore, dont nous avons vu les promesses, les menaces et les déclarations confirmées par Dieu avec des miracles. Si ce n'est par l'autorité du roi que l'Ecriture est loi, quelle autre autorité peut lui donner force de loi? A ce point de la controverse, quelqu'un qui serait de l'avis de Monseigneur rira peut-être, et répondra que c'est l'autorité de Dieu qui lui donne force de loi. J'accorde ce point. Ma question, cependant, est : sur quelle autorité s'appuie-t-on pour croire que Dieu en est l'auteur? Ici, réduit à quia, Monseigneur se fût retourné et eût déclaré que l'autorité de l'Ecriture démontre que Dieu en est l'auteur[3]. Si l'on dit que nous devons croire l'Ecriture en nous appuyant sur l'autorité de l'Eglise universelle, pourquoi les livres que nous appelons apocryphes ne sont-ils pas la

1. *DCi*, III, XVII, 17.

2. Alors que Bramhall parlait de *communions*, l'édition originale et Molesworth indiquent *communications*, mot rarement employé comme synonyme du premier.

3. Le jeu de mots français (auteur/autorité) est calqué sur un jeu de mots anglais (*author/authority*), dont on ne peut douter qu'il soit délibéré (et significatif quant aux sens du mot *authority* chez Hobbes).

Parole de Dieu aussi bien que les autres? Si cette autorité réside dans l'Eglise d'Angleterre, alors, elle n'est autre que l'autorité du chef de cette Eglise, qui est le roi. En effet, sans chef à sa tête, l'Eglise est muette. L'autorité appartient donc au roi, et c'est tout ce que je me suis appliqué à établir sur ce point. Quant aux lois des païens relatives à la religion aux temps primitifs de l'Eglise, j'admets qu'elles étaient contraires à la foi chrétienne. Mais aucune de ces lois ni les terreurs que les païens pouvaient exercer, ni la volonté propre d'aucun homme, ne peuvent ôter la foi, bien qu'il y ait là des moyens de contraindre à une obéissance extérieure; et, quoique je puisse blâmer les princes païens d'avoir contraint des hommes à proclamer ce qu'ils ne pensaient pas, je n'absous pas, pour autant, ceux qui ont détenu le pouvoir dans les Eglises chrétiennes grâce à la même faute. Je crois, en effet, que, depuis l'époque des quatre premiers conciles généraux, l'autorité ecclésiastique a fait brûler et tuer plus de chrétiens dans l'Eglise chrétienne que les lois des empereurs païens, pour motifs de religion uniquement, sans accompagnement de sédition. Tout ce à quoi parvient l'Evêque dans ce débat est de porter atteinte à la suprématie du roi. Ah! mais, s'exclame-t-il, si deux rois interprètent un passage de l'Ecriture dans des sens contraires, il s'ensuivra que les deux sens sont vrais. Cela ne s'ensuit pas; car, serait-elle le fait d'une autorité légitime, l'interprétation n'est pas, pour autant, toujours forcément vraie[1]. Si l'une des deux doctrines est nécessaire au salut, alors, ceux qui soutiennent l'autre doivent mourir dans leurs péchés et être damnés. Mais si aucune des deux n'est nécessaire au salut, alors, tout va bien, excepté que les adversaires se traiteront d'athées et se feront la guerre.

J.D. La puissance, la vertu, l'utilité et l'efficace qu'il attribue aux saints sacrements tiennent tout à ce qu'ils sont des « signes » ou « commémorations »[2]. Pour ce qui est de sceller[3], de confirmer, ou de

1. Sur l'évolution que représente cette affirmation dans l'herméneutique hobbesienne, voir l'introduction.

2. « Un sacrement, c'est le fait de mettre une chose visible à part de l'usage commun, et de la consacrer au service de Dieu, soit comme un signe de notre admission dans le royaume de Dieu en tant que membre de son peuple particulier, soit comme une commémoration de cette admission » (*Lev*, XXXV, 20).

3. Ce verbe doit s'entendre au sens que lui donne le Nouveau Testament : apposer le sceau du Saint-Esprit. « En lui, vous aussi, après avoir entendu la parole de la vérité, l'Evangile de votre salut, en lui, vous avez cru et vous avez été scellés du Saint-Esprit qui avait été promis » (Eph., I, 13). « N'attristez pas le Saint-Esprit de Dieu, par lequel vous avez été scellés pour le jour de la rédemption » (Eph., IV, 30). Toute opération sacramentelle peut être désignée à l'aide de l'image du sceau, le baptême en particulier. Au vingt-septième des 39 Articles de l'Eglise d'Angleterre

conférer la grâce, il n'admet rien. Il affirme la même chose en particulier au sujet du baptême[1] : d'après ses principes, le chapeau rouge d'un cardinal ou la masse d'un sergent d'armes mériteraient le nom de sacrements autant que le baptême ou la sainte eucharistie, pour peu que ceux-ci fussent « signes et commémorations » d'un bénéfice. S'il objecte que le baptême et l'eucharistie sont d'institution divine, alors que le chapeau rouge d'un cardinal ou la masse d'un sergent d'armes ne le sont pas, il dit vrai, mais ne fait pas avancer sa cause ni son affaire, attendu que, selon lui, toute l'autorité de la Parole et des sacrements, à l'égard des sujets, et toutes nos obligations envers eux découlent de l'autorité du magistrat souverain, à défaut de laquelle les mots « Repentez-vous et soyez baptisés au nom de Jésus »[2] n'ont valeur que de « conseil », et non pas de « commandement »[3]. La masse de sergent d'armes et le baptême procèdent donc pareillement de la même

(« Du baptême »), il est écrit que, par ce sacrement, « les promesses de pardon du péché, et de notre adoption comme fils de Dieu par le Saint-Esprit, sont visiblement signées et scellées ». Peut-être parce qu'elle est une forme de baptême (voir la note suivante), la circoncision est dite par saint Paul le « sceau de justice » (Rom., IV, 11).

Cette référence aux sceaux, comme la critique de l'attribution par Hobbes d'une valeur symbolique au baptême, situent clairement Bramhall comme le porte-parole de la doctrine anglicane « orthodoxe » des sacrements : ceux-ci ne sont pas conçus comme de purs signes, mais comme des véhicules de grâce (le vingt-cinquième des 39 Articles dit : des « signes effectifs de grâce », par lesquels Dieu « opère invisiblement en nous »). Sans doute, écrit Bramhall dans un autre texte, le « sacrifice eucharistique » est-il une « commémoration du sacrifice de la Croix ». Mais, « dans le langage de la Saint Eglise, les choses commémorées sont relatées comme si elles avaient alors lieu » (*The Bishop of Derry's Answer to the Epistle of M. de la Milletière ; Works*, I, p. 54). Aussi les anglicans déduisent-ils de cette « représentation » du sacrifice du Christ une « impétration de son bénéfice », une « application de sa vertu », faisant de l'eucharistie « un sacrifice commémoratif, impératif, applicatif » (*ibid.*, p. 55).

1. « Ce qu'était la circoncision par rapport à l'ancienne alliance, le baptême l'est de même par rapport à la nouvelle. Comme, donc, la circoncision n'appartenait pas à l'essence, mais à la mémoire de l'ancienne alliance, en tant que cérémonie et que signe (qui fut omis dans le désert), semblablement, le baptême n'appartient pas à l'essence de la nouvelle alliance, mais il s'emploie pour en faire mémoire et en être le signe » (*DCi*, III, XVII, 7).

2. Actes, II, 38.

3. Ni l'édition originale ni Molesworth n'indiquent graphiquement que Bramhall fait ici une citation de Hobbes : « les mots 'Repentez-vous et soyez baptisés au nom de Jésus' sont des conseils, car notre raison éventuelle d'agir ainsi ne tend pas à l'avantage de Dieu le Tout-Puissant, qui sera toujours roi, quelles que puissent être nos rébellions, mais à notre propre avantage, à nous qui n'avons pas d'autre moyen d'éviter le châtiment qui est suspendu au-dessus de nous à cause de nos péchés » (*Lev*, XXV, 10).

autorité, et il l'affirme en se fondant sur cette sotte raison que rien n'est commandement dont l'accomplissement tend à nous procurer un « bénéfice »[1]. Il pourrait tout aussi bien nier que les Dix Commandements soient des commandements, parce qu'une promesse avantageuse leur est annexée : « Fais cela et tu vivras »[2], et « maudit soit celui qui n'accomplit point les paroles de cette loi pour les mettre en pratique »[3].

T.H. Des sacrements, je n'ai rien dit de plus que ceci : qu'ils sont des « signes » et des « commémorations ». Il me fait reproche de n'ajouter point des « sceaux », des « confirmations », et qu'ils « confèrent la grâce ». Premièrement, j'eusse voulu lui demander si un sceau est autre chose qu'un signe à l'aide duquel nous nous souvenons de quelque chose que nous avons promis, accepté, admis, donné, entrepris. Les autres « signes », bien que dépourvus de « sceaux », n'ont-ils pas une force suffisante pour me convaincre ou m'obliger ? Un document créant obligation, tel qu'un titre de cession de propriété, signé seulement du nom d'une personne, possède autant de force obligatoire que n'importe quel acte juridique signé et scellé, si son authenticité est assez claire, bien que, peut-être, il faille une plus longue procédure pour en obtenir justice ; mais Monseigneur, je pense, connaissait mieux que moi la force des actes juridiques et des requêtes en justice ; je sais, quant à moi, que, devant le tribunal céleste, il n'est nulle différence entre dire, signer et sceller, comme Monseigneur semble maintenant le prétendre. On me baptise pour commémorer mon engagement[4]. Je reçois le sacrement de la Sainte Cène pour commémorer que le corps du Christ fut rompu, et son sang versé pour ma rédemption[5].

1. Autrement dit, rien n'est commandement dont l'accomplissement tend à l'avantage de celui à qui il est adressé. Selon Hobbes, en effet, la différence entre le commandement et le conseil réside principalement en ceci que, « en commandant on a en vue son propre bénéfice et, en conseillant, le bénéfice d'autrui » (*ibid.*, XXV, 4). C'est bien pourquoi, comme l'indique la citation de la note précédente, les mots « Repentez-vous et soyez baptisés au nom de Jésus » sont un conseil : le bénéfice qu'ils visent est le nôtre à nous, à qui ils sont adressés.

2. Luc, X, 28.

3. Deut., XXV, 26.

4. Il est sous-entendu ici : dans l'Eglise. Selon la formule du vingt-septième des 39 Articles, « ceux qui reçoivent le baptême selon les formes régulières sont entés (*grafted*) sur l'Eglise ».

5. Le verbe « commémorer » utilisé dans cette phrase a des résonances nettement zwingliennes. Le vingt-huitième des 39 Articles ne l'emploie pas. On y peut lire que « le corps du Christ est donné, pris et mangé lors de la Cène, seulement d'une manière céleste et spirituelle », formule d'inspiration calvinienne. Selon, en effet, le Catéchisme de l'Eglise de Genève rédigé par Calvin (1545), la Cène vise à nous « nourrir et vivifier spirituellement » (*Confessions et catéchismes de la foi*

Qu'est-il donné de plus à entendre, relativement à la nature de ces sacrements, soit dans l'Ecriture, soit dans le Livre des prières publiques ? Le pain, le vin et l'eau ont-ils, dans leur nature, aucune autre qualité que celles qu'ils avaient avant leur consécration ? Il est vrai que la consécration donne à ces corps une nouvelle relation, car elle signifie qu'on les offre et qu'on les dédie à Dieu, donc qu'on les sanctifie, mais non pas qu'on modifie leur qualité. Pourtant, de même que certains jeunes sots affectent, à leur retour de France, de parler un mauvais anglais, pour qu'on les croie irréprochables en français ; de même, à mon avis, pour sembler comprendre de manière irréprochable la langue inintelligible de l'Ecole, Monseigneur feint l'ignorance de sa langue maternelle. Il parle ici de « commandement » et de « conseil » comme s'il n'était pas anglais et ne connaissait pas la moindre différence de sens entre ces mots. Quel Anglais, quand il commande, dit plus que : « fais ceci », et s'attend, néanmoins, à être obéi si l'obéissance lui est due ? Mais quand il dit à quelqu'un : « fais ceci et tu recevras telle ou telle récompense », il l'encourage, ou le conseille, ou marchande avec lui ; mais il ne lui commande pas. Ah, la compréhension d'un homme de l'Ecole !

J.D. Il se prononce parfois en faveur des saints ordres, et accorde aux pasteurs de l'Eglise le droit d'ordination et d'absolution, ainsi que l'infaillibilité, ce qui est trop pour un pasteur particulier, ou pour les pasteurs d'une Eglise particulière. Il écrit à ce sujet : « Il est manifeste que la consécration des principaux docteurs de chaque Eglise, et l'imposition des mains, appartiennent aux docteurs de la même Eglise »[1] ; « on ne saurait douter que le pouvoir de lier et de délier fut

réformée, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 99). La Confession de La Rochelle (1559), qui doit beaucoup à Calvin, déclare également que, lorsque le Christ « nous nourrit et vivifie de la substance de son corps et de son sang », « cela se fait spirituellement » (*ibid.*, p. 126). En revanche, on lit, dans la *Briève et claire exposition de la foi chrétienne* de Zwingli (1531), que, lors de la célébration de la Cène, « nous remémorons et recordons, en notre esprit et en notre pensée, que Christ a été offert pour nous » (traduction de Genève, 1539 ; in : Huldrych Zwingli, *Deux traités sur le credo*, Paris, Beauchesne, 1986, p. 119), et que « les papistes errent totalement quand ils font la messe ou l'eucharistie oblation, vu que ce n'est seulement qu'une similitude et remembrance de l'oblation » (*ibid.*, p. 126). La phrase de Hobbes est à l'évidence plus proche de ces formulations. La suite de sa réponse confirme que cette proximité n'est pas purement formelle ou verbale.

1. Bramhall présente comme affirmation générale ce qui est, sous la plume de Hobbes, évocation historique. De plus, la phrase citée est tronquée. Le texte exact en est : « Il est donc manifeste, d'après la coutume de l'Eglise sous les apôtres, que l'ordination de tous les ecclésiastiques, soit la consécration qui se fait par la prière et l'imposition des mains, appartenait aux apôtres et aux docteurs, mais leur élection à l'Eglise » (*DCi*, III, XVII, 24).

donné par le Christ aux futurs pasteurs de la même manière qu'à ses apôtres présents »[1] ; et, « notre Sauveur a promis cette infaillibilité dans les choses qui sont nécessaires au salut à ses apôtres jusqu'au jour du Jugement, c'est-à-dire, aux apôtres et aux pasteurs qu'ils consacreraient successivement, par l'imposition des mains »[2].

D'autres fois, cependant, il prend le contre-pied de ces affirmations : « les souverains chrétiens sont les pasteurs suprêmes, et les seules personnes en qui les chrétiens entendent maintenant parler Dieu, excepté ceux à qui, de nos jours, Dieu s'adresse surnaturellement »[3]. Qu'est-il advenu, à présent, de l'« infaillibilité » promise ? Et ceci encore : « c'est du souverain civil que tous les autres pasteurs tiennent leur droit d'enseigner, de prêcher, et toutes autres fonctions appartenant à cet office ; et ils ne sont que ses ministres, de la même façon que les magistrats des villes, les juges des tribunaux ou les chefs des armées »[4]. Qu'est-il advenu, à présent, de leur ordination ? Magistrats, juges et généraux n'ont pas besoin de telles qualifications préalables. Selon lui, « l'autorité pastorale des souverains » est « *jure divino* », de tous les « autres pasteurs » « *jure civili* »[5], et il ajoute qu'« il n'est nul juge de l'hérésie chez les sujets que leur propre souverain civil »[6].

1. Le texte exact de la citation est : « On ne saurait douter que le pouvoir de lier et de délier, c'est-à-dire de remettre et de retenir les péchés, fut donné par le Christ aux futurs pasteurs de la même manière qu'à ses apôtres présents » (*ibid.*, III, XVII, 25).

Le pouvoir de lier et de délier est également dit le pouvoir des clefs, expression inspirée de l'Ecriture. Le Christ dit à Pierre : « Je te donnerai les clefs du royaume des cieux : ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux » (Mat., XVI, 19). Et à ses disciples : « En vérité je vous le dis, tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel » (Mat., XVIII, 18).

2. *Ibid.*, III, XVII, 28. Les mots « dans les choses qui sont nécessaires au salut » sont placés entre parenthèses dans la citation comme ils l'étaient dans le *De Cive*. C'est dans la reprise de ce même texte par Hobbes que les parenthèses disparaissent.

3. *Lev*, XLIII, 6.

4. *Ibid.*, XLII, 69.

5. *Ibid.*, XLII, 70.

6. *Ibid.*, XLII, 129. La question de l'hérésie – de sa définition exacte et de son traitement juridico-politique – sera l'objet, de la part de Hobbes, de la *Relation historique touchant l'hérésie et son châtiment*, ainsi que du texte intitulé *Sur les lois relatives à l'hérésie* (ces deux textes figurent au tome XII-1 des *Œuvres*). Pour l'instant, la remarque de Bramhall restera sans réponse. En revanche, Hobbes s'apprête à répliquer à la critique esquissée ici de ce qu'il a écrit sur les fondements de « l'autorité pastorale ». Comme le montrera sa réponse, l'objet essentiel du débat est de déterminer sur quel droit repose le pouvoir des évêques. La question revêt

Enfin, « l'Eglise n'excommunie personne que par l'autorité du prince » [1] ; et « l'excommunication n'a aucun effet particulier, ni de préjudice en ce monde, ni de terreur » sur « un apostat, si le pouvoir civil persécutait ou n'assistait pas l'Eglise ; (...) et, dans le monde à venir », elle ne plonge pas ceux qu'elle a frappés « dans un état plus cruel que ceux qui n'ont jamais cru ; le préjudice rejaillit plutôt sur l'Eglise » [2] ; et « l'excommunication d'un sujet chrétien qui obéit aux lois de son souverain n'a pas non plus le moindre effet » [3].

une importance particulière au sein d'une Eglise détachée de Rome à une époque assez récente (par rapport à la controverse qui oppose Hobbes et Bramhall). De fait, elle a alimenté, dans les années qui ont précédé la révolution anglaise, de vives querelles entre la hiérarchies anglicane et les différents courants puritains. La position de Bramhall a pour arrière-plan la doctrine que l'archevêque Laud a défendue avec beaucoup d'ardeur. Cette doctrine, que Hobbes simplifiera quelque peu dans sa réplique, s'articule autour de deux principes : que les évêques remplissent leurs fonctions par droit divin ; qu'ils tiennent leur pouvoir du roi. Selon les termes employés par Laud devant la Chambre étoilée en 1637, « depuis le temps des apôtres, en toutes époques, en tous lieux, l'Eglise du Christ a été gouvernée par des évêques, et l'on n'a jamais entendu parler de conseils des anciens avant que Calvin inventât ce système à Genève » (in : J.P. Kenyon, *The Stuart Constitution. Documents and commentary*, Cambridge, 1986, p. 148). Cependant, ajoutait l'archevêque, « bien que notre office soit de Dieu et du Christ immédiatement, nous ne pouvons néanmoins exercer ce pouvoir, d'ordre ou de juridiction, que de la manière que Dieu nous a prescrite », c'est-à-dire, « par et sous le pouvoir du roi qui nous a chargés de l'exercer ». Encore précisait-il que, « ici, en Angleterre, les évêques sont confirmés, dans leur pouvoir comme leurs moyens, par acte du Parlement » (*ibid.*, p. 148).

Que Bramhall, pour sa part, fût convaincu que les évêques exerçaient leurs fonctions par droit divin ressort clairement du texte intitulé *Schism Guarded*. On y lit, en effet, que, selon lui, l'unique point de divergence entre les anglicans et la plupart des catholiques romains quant à l'épiscopat était que, pour ces derniers, le pape seul tenait sa juridiction « immédiatement du Christ », tandis que,pour les premiers, « tous les évêques » étaient dans ce cas (*Works*, II, p. 453).

Sur les vicissitudes de l'institution épiscopale pendant la période révolutionnaire, voir *Sur les lois relatives à l'hérésie*.

1. *DCi*, III, XVII, 26.

2. *Lev*, XLII, 23. Bramhall contracte et transcrit partiellement au présent un texte de caractère historique, qui est : « Il appert de là que pour des chrétiens devenus apostats dans un lieu où le pouvoir civil persécutait ou n'assistait pas l'Eglise, l'action de l'excommunication n'entraînait ni préjudice en ce monde, ni terreur : pas de terreur, étant donné leur incroyance ; pas de préjudice, puisqu'ils recouvraient par là la faveur du monde ; et, dans le monde à venir, ils ne devaient pas y être dans un état plus cruel que ceux qui n'avaient jamais cru. Le préjudice rejaillissait plutôt sur l'Eglise ».

3. *Ibid.*, XLII, 29. Hobbes précise, dans le texte cité : « l'excommunication d'un sujet chrétien qui obéit aux lois de son souverain (que celui-ci soit chrétien ou païen) (...) ». Cette précision, omise par Bramhall, n'est pas inutile. Elle renforce la démonstration, qui repose sur l'idée que l'inefficacité de l'excommunication tient

Qu'est-il advenu, à présent, de ce pouvoir de lier et de délier ?

T.H. Monseigneur condamne ici, en premier lieu, mon excessive obligeance envers les pasteurs de l'Eglise ; comme si j'attribuais l'infaillibilité à chaque ministre particulier, ou au moins à l'assemblée des pasteurs d'une Eglise particulière. Mais il se trompe sur mon compte : je n'ai jamais eu l'intention de tant flatter ceux-ci. J'affirme seulement que la cérémonie de la consécration et de l'imposition des mains leur appartient, et ce d'aucune autre manière que les lois de la république en ont décidé. L'évêque consacre, mais c'est le roi qui, à la fois, le fait évêque et lui confère son autorité. Non seulement le chef de l'Eglise confère le pouvoir de consécration, de dédicace[1] et de bénédiction, mais il peut aussi accomplir ces actes lui-même s'il lui plaît. Salomon le fit ; et, d'après le recueil des canons, le roi d'Angleterre possède la totalité du droit que possédait tout bon roi d'Israël (on eût pu ajouter : que tout autre roi ou assemblée souveraine dans leurs Etats)[2]. Je nie qu'aucun pasteur ou aucune assemblée de pasteurs au sein d'une Eglise particulière, ou encore que toutes les Eglises de la terre si elles étaient unies, soient infaillibles ; je dis, néanmoins, que les pasteurs assemblés d'une Eglise chrétienne le sont, sur tous les points « nécessaires au salut ». Mais quant à ces points « nécessaires au salut », Monseigneur et moi différons. Pour ma part, au quarante-troisième chapitre de mon *Léviathan*, j'ai prouvé que cet article « Jésus est le Christ » est l'*unum necessarium*, le « seul article nécessaire au

moins, dans ce cas, à l'obéissance du sujet, qu'à sa qualité de chrétien. Hobbes ajoute, en effet, que, « si ce sujet croit que Jésus est le Christ, il a l'esprit de Dieu », et que, dans cette mesure, « il est exempt de tous les dangers qui menacent les excommuniés ». A propos de l'excommunication, voir *Sur les lois relatives à l'hérésie* (*Œuvres*, XII-1).

1. Autre forme de consécration : d'un lieu ou d'un édifice, par exemple.

2. Dans le *Léviathan*, Hobbes affirme que, en tant que pasteur suprême, tout roi chrétien a « autorité, non seulement pour prêcher (ce que peut-être personne ne niera), mais aussi pour baptiser et pour administrer le sacrement de la Cène du Seigneur » (XLII, 71), bien que ce ne soit pas la coutume que cette autorité soit exercée. On peut relever que, en ce qui concerne le monarque anglais, elle lui est formellement déniée. Le trente-septième des 39 Articles déclare : « Là où nous attribuons à sa Majesté le roi le principal gouvernement », « nous ne confions pas à nos princes l'administration ni de la parole de Dieu ni des sacrements ». Cette disposition s'explique certes, en partie, par le fait qu'une femme, Elizabeth, occupait le trône au moment de l'adoption de ces Articles, et qu'elle venait (comme le rappelle le trente-septième) de renoncer à l'exercice des fonctions pastorales pour obtenir l'assentiment de tout le clergé à sa suprématie. L'important, cependant, est que Hobbes paraît revendiquer pour le souverain anglais plus de pouvoir que le droit ne lui en reconnaissait.

salut »[1] ; à quoi Monseigneur n'a opposé aucune objection. Pour lui, semble-t-il, serait nécessaire au salut toute doctrine qui lui paraîtrait telle. En cet article « Jésus est le Christ », chaque Eglise est sans aucun doute infaillible, car, autrement, elle ne serait pas une Eglise. Puis, il affirme que, de nouveau, je jette à bas cette certitude en écrivant que les souverains chrétiens sont les « pasteurs suprêmes », c'est-à-dire, les chefs de leur propre Eglise ; qu'ils détiennent leur autorité *jure divino* et que « tous les autres pasteurs la détiennent *jure civili* ». Comment aucun évêque en est-il venu à posséder de l'autorité sur moi, sinon par lettres patentes du roi[2] ? Je me souviens d'un Parlement dans lequel un évêque, qui était, à la fois, un bon prédicateur et un homme bon, se vit reprocher un livre qu'il avait publié peu de temps auparavant pour soutenir le *jus divinum* des évêques, chose que, avant la Réforme en ce pays, le pape ne leur avait jamais reconnue[3]. Deux *jus divinums*[4] ne peuvent coexister en un même royaume. Enfin, Monseigneur répugne à ce que l'Eglise excommunie par l'autorité du roi, autrement dit, par l'autorité du chef de l'Eglise ; mais il ne dit pas pour quelles raisons. Il pourrait aussi bien répugner à ce que les magistrats du royaume remplissent leur office par l'autorité de celui qui est à la tête du royaume. Il était grandement dans l'erreur s'il pensait que de tels empiètements ajouteraient rien à la richesse, à la dignité, au prestige ou à la durée de ceux de son rang. Ils sont les pasteurs de pasteurs et, néanmoins, les brebis de celui qui est, sur cette terre, leur pasteur souverain, lequel, à son tour, est une brebis de ce suprême pasteur qui est au Ciel ; et, s'ils remplissaient leur office pastoral, dans leur vie comme dans leur doctrine, ainsi qu'ils le devraient, aucune rébellion dangereuse ne pourrait jamais avoir lieu dans le pays. Mais, si le peuple constate un

1. *Lev*, XLIII, 11 (pour l'affirmation que l'*unum necessarium* est l'article « Jésus est le Christ »). Hobbes fournit cinq séries d'arguments en guise de preuves de cette affirmation : le but poursuivi par les évangélistes ; les sermons des apôtres ; les endroits de l'Ecriture « où il est dit que toute la foi requise pour le salut est facile » ; les passages explicites de l'Ecriture ; ceux où cet article est dit être le fondement de tous les autres articles de foi.

2. Bramhall n'eût certes pas contesté ce point : voir p. 222, n. 6. Hobbes devait d'ailleurs en être conscient. Sans doute trouve-t-on ici une illustration supplémentaire de sa tactique consistant à prendre Bramhall en défaut d'orthodoxie anglicane.

3. Je n'ai pas pu identifier l'évêque en question. Peut-être l'incident mentionné eut-il lieu sous Jacques Ier, monarque plus imbu de sa prérogative que ne le fut son fils Charles Ier, lequel, par surcroît, nomma, à l'archevêché de Cantorbéry, William Laud, qui était convaincu que les évêques exerçaient leur charge par droit divin.

4. C'est sous cette forme que l'expression figure dans l'édition originale et Molesworth.

jour de l'ambition chez ceux qui doivent l'instruire, c'est cela qu'il retiendra, de préférence à toute autre doctrine; et de l'ambition procède la rébellion.

J.D. Il se peut que certains des disciples de T.H. désirent savoir quelles espérances de joies célestes les principes de leur maître leur laissent entretenir. Ils peuvent l'apprendre sans grande satisfaction en lisant qu'« il n'est nulle référence dans l'Ecriture, ni aucun fondement en raison », au *coelum empyraeum*[1], c'est-à-dire au paradis des bienheureux, où les saints vivront éternellement auprès de Dieu. Et encore : « Je n'ai trouvé aucun texte d'où l'on puisse tirer les preuves d'aucune ascension des saints au Ciel, c'est-à-dire, dans quelque *coelum empyraeum* »[2]. Cependant, il conclut positivement que « le salut se produira sur terre, quand Dieu règnera à la venue du Christ à Jérusalem »[3]. Puis, ceci : « En bref, le royaume de Dieu est un royaume civil », que l'on appelle également « le royaume du Ciel » et « le royaume de gloire »[4]. Tout ce que les disciples de Hobbes peuvent espérer est d'être rendus à la condition même où était Adam avant sa chute. T.H. le dit : « De là, on peut déduire que les élus, après la résurrection, seront rendus à l'état qui était celui d'Adam avant qu'il péchât »[5]. Quant à la « vision béatifique », il la définit comme une expression « inintelligible »[6].

TH. Ce *coelum empyraeum* pour lequel il feint tant de zèle, où le trouve-t-on dans l'Ecriture, où dans le Livre des prières publiques, où dans les canons, où dans les homélies de l'Eglise d'Angleterre ou dans tout autre domaine de notre religion? Qu'a-t-il à faire, le chrétien, d'un tel langage? Je ne me souviens pas davantage de l'avoir rencontré chez Aristote. Peut-être quelque scolastique ou commentateur d'Aristote a-t-il employé ces expressions, qui deviennent, sous la plume de Monseigneur, le « paradis des bienheureux », comme si *empyraeum* signifiait « ce qui appartient au bienheureux ». Saint Augustin s'exprime mieux en disant que, après le jour du Jugement, tout ce qui

1. *Lev*, XXXVIII, 4.
2. *Ibid.*, XXXVIII, 19.
3. *Ibid.*
4 *Ibid.*, XXXV, 13.
5. *Ibid.*, XLIV, 28.
6. « De quelle sorte est la félicité que Dieu destine à ceux qui l'honorent dévotement, on ne peut pas le savoir avant le moment d'en jouir : il s'agit en effet de joies qui sont pour l'heure aussi incompréhensibles qu'est inintelligible l'expression scolastique de 'vision béatifique' » (*Lev*, VI, 58).

n'est pas Paradis sera Enfer[1]. Ensuite, pour la « vision béatifique », comment comprendre cela, quand on sait, par l'Ecriture, que personne n'a jamais vu ni ne peut voir Dieu ? Peut-être Monseigneur pense-t-il que le bonheur de la vie future n'est pas réel, mais n'est qu'une vision. Quant à ce que j'en dis[2], j'ai déjà répondu à cela.

J.D. A considérer, cependant, ses autres principes, je ne m'étonne guère de son extravagance sur ce point. A quel objet un *coelum empyraeum*, ou paradis des bienheureux, pourrait-il répondre selon lui, qui juge que les anges bienheureux qui habitent cette heureuse demeure sont soit des « idoles du cerveau »[3], autrement dit, en langage simple, rien du tout, soit des « corps fluides, fins et subtils »[4], ce qui détruit la nature angélique ? « L'univers étant l'agrégat de tous les corps, il n'est aucune de ses parties réelles qui ne soit aussi un corps »[5]. On lit aussi : « Toute partie de l'univers est corps, et ce qui n'est pas corps ne fait pas partie de l'univers ; et, parce que l'univers est tout, ce qui n'en fait pas partie n'est rien et, par conséquent, nulle part »[6]. Comment ? Par cette doctrine, ce ne sont pas seulement les anges, mais c'est Dieu lui-même qui en vient à n'être « rien ». Encore n'y apporte-t-il aucun remède en supposant, de manière erronée, que les anges sont des esprits corporels, et en attribuant le nom d'esprit incorporel à Dieu, parce qu'il est une « dénomination qui fait plus d'honneur à ce qui en est l'objet, et qui en conséquence peut d'une manière plus pieuse être attribuée à Dieu lui-même, à l'égard de qui nous ne considérons pas quel est l'attribut qui exprime le mieux sa nature, laquelle est incompréhensible, mais quel est l'attribut qui exprime le mieux notre désir de l'honorer »[7]. Bien que nous ne soyons pas capables de comprendre parfaitement ce

1. S'agit-il ici d'une citation, d'une paraphrase, d'un condensé ? Je n'ai pu le déterminer. La phrase de saint Augustin la plus proche que j'aie pu trouver, dans les chapitres de *La cité de Dieu* consacrés au sujet discuté par Hobbes dans ce passage, est : « Alors (au jour du Jugement), on verra clairement que la véritable et pleine félicité est le lot de tous les bons et d'eux seuls ; qu'un juste et suprême malheur est le lot de tous les méchants et d'eux seuls » (XX, 1 ; trad. G. Combès, Paris, Desclée de Brouwer, 1960).

2. Renvoi, ici, à la p. 325 du *Léviathan*. Voir XLIV, 27.

3. *Lev*, XXXIX, 3.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, XXXIV, 2.

6. *Ibid.*, XLVI, 15.

7. *Ibid.* La phrase citée est tronquée au point d'en devenir incompréhensible. J'en ai rétabli le texte exact dans la traduction. Il convient également de souligner que, dans le passage cité par Bramhall, Hobbes fait une concession purement rhétorique à la terminologie imposée par la philosophie scolastique. Il interprète l'intention poursuivie quand on applique à Dieu l'expression d'esprit incorporel : il ne se rallie aucunement à la notion elle-même.

qu'est Dieu, nous sommes pourtant parfaitemment capables de comprendre ce que Dieu n'est pas, savoir, qu'il n'est pas imparfait, donc qu'il n'est pas fini et, par conséquent, qu'il n'est pas corporel. Ce serait une belle manière d'« honorer » Dieu, en vérité, que de l'honorer d'un mensonge. Si ce qu'il dit ici est vrai, que « chaque partie de l'univers est corps, et tout ce qui n'est pas corps n'est rien », alors, en vertu de cette doctrine, si Dieu n'est pas un corps, Dieu n'est rien : non pas un esprit incorporel, mais une des « idoles du cerveau », un simple « rien » (bien que ceux qui pensent ainsi s'imaginent danser sous un filet, protégés par le voile de l'incompréhensibilité de Dieu qui les garde d'être découverts)[1].

T.H. Il a déjà avancé cet argument de la « substance incorporelle », et je lui ai répondu. J'admire qu'il roule si souvent la même pierre. Il ressemble au Sysyphe du poète qui, en Enfer, roule une lourde pierre sur la pente d'une colline : à peine l'a-t-il hissée à la lumière du jour qu'elle retombe au fond, lui infligeant perpétuellement le même supplice. Pareillement, Monseigneur roule à grand bruit cette question et quelques autres, jusqu'à ce qu'elles atteignent la lumière de l'Ecriture, et elles disparaissent dans l'instant; et lui, dépité, suant et pestant, repart à l'attaque, sans plus d'effet que précédemment. De ce que je dis de l'univers, il conclut que je fais de Dieu un rien; mais la conclusion est absurde. Il aurait pu, en vérité, conclure que je fais de Dieu un esprit corporel, mais pur. J'entends par l'univers l'agrégat de toutes les choses qui ont l'être par elles-mêmes; et c'est ainsi que l'entendent tous les autres hommes. De ce que Dieu a un être, il suit qu'il est, soit l'univers entier, soit une partie de l'univers : cela, Monseigneur ne s'applique pas à le réfuter, il semble seulement s'en émerveiller.

J.D. Quelle utilité pourrait bien trouver à un *coelum empyraeum* quelqu'un qui nie l'immortalité de l'âme en écrivant que « la doctrine est maintenant, et depuis longtemps, bien différente; savoir, que tout homme possède par nature une éternité de vie, parce que son âme est

1. Cette portion de phrase entre parenthèses a quelque chose d'obscur. Fait-elle appel à une expression proverbiale, ou à une citation littéraire (plutôt que biblique, à juger d'après l'image de la danse ?). Je l'ai traduite presque littéralement, croyant pouvoir y lire la suggestion que l'idée de l'incompréhensibilité de Dieu sert trop facilement à masquer une forme d'athéisme, et que Bramhall se flatte d'avoir percé à jour les libertins qui s'en prévalent pour couvrir leur frivolité, sinon leurs dévergondages.

immortelle »[1]. Qui suppose que « lorsqu'un homme meurt il ne reste rien de lui que sa carcasse »[2] ? Qui estime que le mot « âme », dans l'Ecriture sainte, signifie toujours « soit la vie, soit la créature vivante »[3], et explique que « jeter le corps et l'âme dans le feu de l'Enfer », c'est « jeter le corps et la vie dans le feu de l'Enfer »[4] ? Qui estime que cette vérité orthodoxe selon laquelle « l'âme de l'homme est une substance distincte de son corps » est « une erreur contractée par la contagion de la démonologie des Grecs », et « une fenêtre ouvrant sur la ténébreuse doctrine des tourments éternels »[5] ? Qui explique les paroles de Salomon – « Alors la poussière retournera à la terre comme elle avait été et l'esprit retournera à Dieu qui l'avait donné »[6] – de cette manière : « Dieu seul sait ce qu'il advient de l'esprit d'un homme quand il expire »[7] ? Il se refuse à admettre qu'il existe un esprit, ou une substance distincte du corps. Je me demande ce qui, selon de tels hommes, parvient à empêcher la puanteur de leur corps.

T.H. Monseigneur en arrive ici à ce qui est un grand paradoxe de la théologie scolastique. Les fondements de mon opinion sont l'Ecriture canonique, et les textes que j'ai cités, voici qu'il me les faut réciter à nouveau[8], en en ajoutant d'autres. Ma doctrine est celle-ci. En premier lieu, *les élus en Christ, à compter du jour du Jugement, par la vertu de la Passion du Christ et de sa victoire sur la mort, jouiront de la vie éternelle, c'est-à-dire, seront immortels.* En second lieu, *il n'y a pas plus d'âme vivante séparée du corps en aucun lieu, qu'il n'y a de corps vivant séparé de l'âme.* En troisième lieu, *les réprouvés seront ressuscités pour connaître le jugement et mourront une seconde mort dans les tourments, mort qui sera perpétuelle.* Examinons, maintenant, ce que dit l'Ecriture sur ces points, et l'harmonie qui s'en dégage entre l'Ancien et le Nouveau Testament[9].

Tout d'abord, puisque l'expression « âme immortelle » ne se rencontre pas dans les Ecritures, il faut trancher cette question à l'aide de déductions évidentes de l'Ecriture. Celle-ci dit expressément de

1. *Lev*, XLIV, 14. Est-il besoin de souligner que, comme tout ce développement de Bramhall le rappelle, Hobbes récuse entièrement la doctrine mentionnée ici, qui ne fait qu'exprimer les idées dominantes sur le sujet débattu ?
2. *Ibid.*, XLIV, 15.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, XLIV, 16.
6. Eccles., XII, 9.
7. *Lev*, XLIV, 23.
8. Le jeu de mots français (citer/réciter) est calqué sur l'anglais (*cite/recite*).
9. Sur le mortalisme de Hobbes, voir l'introduction.

Dieu (1 Tim., VI, 16) qu'Il « possède seul l'immortalité » et « habite une lumière inaccessible ». Il suit de là que l'âme de l'homme n'est pas immortelle de sa propre nature, mais par grâce, c'est-à-dire, par le don de Dieu. La question sera donc de savoir si cette grâce ou ce don de Dieu furent accordés à l'âme lors de la création et de la conception de l'homme, ou plus tard par sa rédemption. Une autre question sera de déterminer en quel sens on peut appeler une immortalité de tourments un don, quand tous les dons supposent que la chose donnée est agréable à celui qui la reçoit. A la première, le Christ lui-même répond (Luc, XIV, 13-14) : « Lorsque tu donnes un festin, invite des pauvres, des estropiés, des boiteux, des aveugles. Et tu seras heureux de ce qu'ils ne peuvent pas te rendre la pareille, car elle te sera rendue à la résurrection des justes ». De là, il suit que la récompense des élus n'a pas lieu avant la résurrection. De quelle récompense une âme séparée jouit-elle donc au Ciel, ou en tout autre lieu, avant que ce jour vienne, ou bien qu'a-t-elle à faire, là ou elle est, avant que le corps ressuscite ? Ailleurs, saint Paul déclare (Rom., II, 6-8) : Dieu « rendra à chacun selon ses œuvres, réservant la vie éternelle à ceux qui, par la persévérance à bien faire, cherchent l'honneur, la gloire et l'immortalité ; mais l'irritation et la colère à ceux qui, par esprit de dispute, sont rebelles à la vérité et obéissent à l'injustice ». Il est clair, à ce point, que Dieu ne donne la vie éternelle qu'aux bienfaisants, et à ceux qui cherchent, et non pas à ceux qui possèdent déjà l'immortalité. Ailleurs encore (2 Tim., I, 10) : le Christ « a détruit la mort et mis en évidence la vie et l'immortalité par l'Evangile ». Avant l'Evangile du Christ, donc, rien n'était immortel que Dieu ; et saint Paul, parlant du jour du Jugement (1 Cor., XV, 54), dit que « ce corps mortel aura revêtu l'immortalité » et que, alors, la mort aura été « engloutie dans la victoire ». Rien de mortel n'avait l'immortalité avant que la mort fût vaincue, et cet événement devait avoir lieu à la résurrection. En Jean, VIII, 51, on lit : « En vérité, en vérité, si quelqu'un garde ma parole, il ne verra jamais la mort » ; autrement dit, il sera immortel. Mais nulle part il n'est dit que celui qui ne garde pas la parole du Christ ne verra pas la mort ou sera immortel : et pourtant, ceux qui affirment que les méchants, corps et âme, seront tourmentés à perpétuité, donnent à entendre par là qu'ils sont immortels. Mat., X, 28 : « Ne craignez pas ceux qui tuent le corps, et qui ne peuvent tuer l'âme ; craignez plutôt celui qui peut faire périr l'âme et le corps dans la géhenne ». L'homme ne peut tuer une âme, car l'homme tué ressuscitera. Mais Dieu peut détruire l'âme et le corps dans la géhenne, de telle façon qu'ils ne reviendront jamais à la vie. Dans l'Ancien Testament (Gen., VII, 4) :

« J'exterminerai de la face de la terre tous les êtres que j'ai faits ». Ainsi, si l'âme de ceux qui périrent dans le déluge était une substance, elle fut également détruite dans le déluge et n'était pas immortelle. Mat., XXV, 41 : « Retirez-vous de moi, maudits ; allez dans le feu éternel qui a été préparé pour le diable et pour ses anges ». Ces mots doivent être prononcés le jour du Jugement, lequel Jugement doit se dérouler dans les nuages. Or, les réprouvés seront là, vivants, alors que leur âme, selon la doctrine de Monseigneur, aura été, longtemps auparavant, envoyée en Enfer. Ainsi, ce jour du Jugement, ils auraient une âme leur permettant d'être en vie, et une autre âme qui se trouverait en Enfer. Comment Monseigneur a pu soutenir une telle opinion, je n'arrive pas à le concevoir. En revanche, grâce à ma doctrine, selon laquelle l'âme n'est pas une substance séparée, et l'homme, à sa résurrection, sera ressuscité par Dieu pour entendre le Jugement, après quoi corps et âme seront détruits dans le feu de l'Enfer, ce qui est la seconde mort, on n'aboutit à aucune conséquence ou difficulté de cette nature. De plus, on échappe aux querelles superflues relatives au lieu où séjourna l'âme de Lazare pendant les quatre jours où il fut mort[1]. Enfin, l'ordre du procès divin est rétabli, l'infliction des tourments ne se produisant pas avant que la condamnation soit prononcée.

En ce qui touche, maintenant, l'harmonie entre les deux Testaments, il est dit dans l'Ancien (Gen., II, 17) : « Tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, car le jour où tu en mangeras, en mourant tu mourras » (*moriendo morieris*)[2] ; autrement dit, quand tu seras mort, tu ne ressusciteras pas, car telle est l'interprétation d'Athanase[3]. Adam et Eve, par conséquent, n'avaient pas été créés immortels. Puis (Gen., III, 22) : « Voici, l'homme est devenu

1. L'histoire de l'homme riche et de Lazare (Luc, XVI, 19-31) fut très fréquemment invoquée, au cours de la « querelle mortaliste » des XVI^e^-XVII^e^ siècles, par les partisans de la thèse de l'immortalité de l'âme. Elle leur paraissait prouver de manière irréfutable ces deux points : que l'âme survit au corps, et que la justice divine s'exerce sitôt après la mort physique (ce que Hobbes nie à la phrase suivante, en arguant de la nécessité d'attendre le jour du Jugement pour que soient respectées les formes de la justice).

2. Les mots *moriendo morieris* sont empruntés, non pas à la Vulgate (où l'on trouve, pour le même passage, *morte morieris*), mais à la Bible latine du dominicain italien Santes Pagnino, publiée en 1528, qui traduit littéralement le texte hébraïque. Hobbes les cite également dans l'Appendice du *Léviathan* latin (voir, dans la traduction du *Léviathan* de François Tricaud, p. 737).

3. Il est dit, dans le symbole d'Athanase, qu'au jour du Jugement, « tous les hommes ressusciteront avec leur corps et rendront compte de leurs propres actes : ceux qui ont bien agi iront dans la vie éternelle, ceux qui ont mal agi, au feu éternel ».

comme l'un de nous (...). Empêchons-le maintenant d'avancer sa main, de prendre de l'arbre de vie, d'en manger, et de vivre éternellement (...)». De là, il ressort qu'Adam et Eve eussent joui de l'immortalité par don de Dieu s'ils n'eussent péché. Ce fut donc par le péché qu'ils perdirent la vie éternelle. Ainsi, celui qui les racheta du péché fut l'auteur de leur immortalité qui, par conséquent, commença au jour du Jugement, lorsqu'Adam et Eve furent rendus à la vie par admission au nouvel arbre de vie, qui était le Christ.

Maintenant, comparons ces passages avec le Nouveau Testament, où nous trouvons les paroles suivantes (1 Cor., XV, 21) : « Puisque la mort est venue par un homme, c'est aussi par un homme qu'est venue la résurrection des morts». Toute l'immortalité que l'âme, donc, connaîtra après la résurrection, tient au Christ, et non pas à la nature de l'âme. Verset 22 : « Et comme tous meurent en Adam, de même aussi tous revivront en Christ». Ainsi, morts à cause du péché d'Adam, nous vivrons grâce à notre rédemption par le Christ, c'est-à-dire, après la résurrection. Et au verset 23 : « mais chacun en son rang, Christ comme prémices, puis ceux qui appartiennent à Christ lors de son avènement». Nul, donc, ne revivra avant l'avènement du Christ. Enfin, de même que, lorsque Dieu avait dit à Adam : « le jour où tu mangeras de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tu mourras», bien qu'il l'eût ensuite condamné, il souffrit néanmoins qu'il vécût longtemps encore; de même, lorsque le Christ eut dit au voleur qui était sur la Croix : « aujourd'hui, tu seras avec moi dans le paradis», il souffrit néanmoins qu'il restât mort jusqu'à la résurrection générale, car nul n'est ressuscité des morts avant l'avènement de notre Sauveur et sa victoire sur la mort[1].

Si Dieu a conféré l'immortalité à tout homme en le créant, et qu'il en a créé beaucoup sans qu'il fût dans son intention de leur accorder sa grâce salvatrice, Monseigneur l'Evêque pensait-il que Dieu conférait à un homme l'immortalité dans le seul dessein de le mettre à même de connaître d'immortels tourments? C'est là une cruelle proposition, et

1. Cette phrase du Christ (Luc, XXIII, 43) semblait difficile à interpréter du point de vue des mortalistes. Aussi certains d'entre eux proposèrent-ils d'en modifier la ponctuation, afin qu'elle devienne : « En vérité, je te le dis aujourd'hui, tu seras avec moi au paradis». La suppression de la virgule précédant « aujourd'hui» transformait radicalement, en effet, le sens de cette promesse. On trouve un exemple de cette relecture du texte biblique chez le controversiste socinien Smalcius (1572-1622), co-auteur du cathéchisme de Rakow, qui explique, dans *De erroribus arianis*, que les paroles du Christ correspondent à un « mode d'expression hébraïque» : *loquendi modus Hebraicus* (cité par G.N. Conklin dans *Biblical Criticism and Heresy in Milton*, New York, King's Crown Press, 1949, p. 81).

je ne m'imagine pas qu'on puisse, en toute piété, lui accorder crédit[1]. Je suis certain qu'on ne pourra jamais la démontrer à l'aide de l'Ecriture canonique.

Cependant, bien que j'aie montré avec clarté qu'on ne peut déduire légitimement de l'Ecriture que l'homme a été créé avec une âme immortelle, et que seuls les élus, par la grâce de Dieu en Christ, auront, à la fois, un corps et une âme immortels à compter de la résurrection; il est, néanmoins, une conséquence que l'on peut bien tirer de certaines paroles contenues dans le rituel des morts, lesquelles prouvent le contraire et sont les suivantes : « parce qu'il a plu au Dieu Tout-Puissant, dans sa grande miséricorde, de faire revenir à lui l'âme de notre cher frère disparu (...) » ; et celles-ci : « le Dieu Tout-Puissant, auprès duquel vit l'esprit de ceux qui ont foi dans le Seigneur lors de leur départ d'ici-bas »[2]; toutes paroles qui appartiennent à l'usage officiel de l'Eglise. Je m'étonne que Monseigneur, qui les avait si souvent prononcées, ne s'en soit pas souvenu ici. Mais il arrive fréquemment que l'on pense en dernier à ces choses que l'on a apprises par cœur à la perfection. Je suis désolé de ne pouvoir en dire autant pour mon propre compte, sans commettre d'infidélité au sens de l'Ecriture et à ma conscience. Je ne vois, cependant, aucun juste motif d'offense pour l'Eglise dans ce que j'ai exposé. En effet, l'Eglise d'Angleterre ne prétend pas, comme l'Eglise de Rome, être au-dessus de l'Ecriture. Elle n'interdit à personne de la lire, et je n'ai pas reçu interdiction, lorsque j'ai écrit mon *Léviathan*, de publier quoi que ce fût que me suggéraient les Ecritures; car, lors de la rédaction de ce livre, je puis affirmer sans hésitation qu'il n'existait aucune Eglise légale qui fût en mesure de me permettre ou de me défendre de rien écrire. Il n'y avait pas d'évêque ni, quoi que l'on prêchât (si l'on peut dire), de prière

1. Cf. *Lev*, XLIV, 26 : « il paraît bien difficile de dire que Dieu, qui est le père des miséricordes, qui fait tout ce qu'il veut dans le ciel et sur la terre, qui dispose des cœurs de tous les hommes, qui opère en eux le faire aussi bien que le vouloir, et sans le don gratuit de qui les hommes n'ont ni l'inclination au bien, ni le repentir du mal, punisse les transgressions des hommes sans aucune limitation de durée, de la torture la plus extrême que l'homme puisse imaginer, voire davantage ». Lelio Sozzini (ou Socin) avance le même argument dans *De statu mortuorum usque ad Diem ultimum* : ce serait une injustice suprême (*summa cum iniustitia*) que Dieu fasse l'homme immortel pour le tourmenter à perpétuité. Il punit assez les méchants en les livrant à une mort éternelle : « *Deus satis omnes maleficos punit, si eos morti aeternae relinquat* » (dans le recueil de textes intitulé *Per la storia degli eretici italiani del secolo XVI in Europa*, D. Cantimori et E. Feist éd., Rome, 1937, p. 251).

2. Ces paroles sont extraites du rituel des morts contenu dans le Livre des prières publiques. Elles doivent être prononcées par le pasteur au moment de l'inhumation.

commune[1]. La prière improvisée, en effet, n'en tient pas lieu, fût-elle inspirée par un prédicateur. Il n'existait, alors, nulle Eglise en Angleterre à laquelle aucun homme vivant fût tenu d'obéir. Ce que j'écris ici au moment présent, j'y suis forcé pour ma défense, non pas contre l'Eglise, mais contre les accusations et les querelles de mes adversaires; car, bien que l'Eglise excommunie ceux qui mènent une vie scandaleuse ou professent de fausses doctrines, elle ne prétend pas imposer rien comme objet de foi que ce qui a la garantie de l'Ecriture; et c'est elle-même qui le dit au vingtième des Trente-Neuf Articles de Religion[2]. Aussi ai-je la permission d'alléguer l'Ecriture à tout instant pour défendre ce à quoi je crois.

J.D. Pourtant, ceux qui, dans un cas, ont eu motif de se chagriner, doivent, dans un autre, recevoir réparation. Si, par hasard, T.H. a fâché ses disciples par sa doctrine du Ciel, des saints anges et des âmes glorifiées des saints, il les dédommagera par sa doctrine de l'Enfer, des démons et des esprits damnés. D'abord, les démons : il s'imagine que tous ceux que chassa notre Sauveur n'étaient que des formes de démence, et que tous les « démoniaques », ou possédés, ne sont rien d'autre que des « fous »[3]; et, pour justifier que notre Sauveur eût parlé à une maladie comme à une personne, il produit l'exemple des « incantateurs »[4]. Mais c'est lorsqu'il attaque ma réplique à sa défense du destin fatal qu'il s'exprime, sur ce sujet, de la manière la plus claire : « Il est, dans l'Ecriture, deux sortes de choses que l'on peut, dans notre langue, traduire par démons. L'une est ce qu'on appelle

1. La situation décrite par Hobbes était la conséquence de la révolution, qui avait entraîné l'abolition de l'épiscopat et des tribunaux ecclésiastiques, la suppression du Livre des prières publiques, des ornements liturgiques, de la décoration des églises et une tentative infructueuse de réorganisation de l'Eglise nationale (encore liée à l'Etat bien que privée de son chef, le roi Charles I^er^ ayant été mis à mort et le pays étant devenu république) sur une base presbytérienne.

2. Le texte du vingtième article est le suivant : « L'Eglise a le pouvoir de décréter rites ou cérémonies, et autorité dans les controverses touchant la foi. Cependant, il n'est pas légal *(lawful)* pour l'Eglise d'ordonner quoi que ce soit de contraire à la Parole écrite de Dieu, et elle n'a pas le droit d'interpréter un passage de l'Ecriture de telle manière qu'il en contredise un autre. Aussi, bien que l'Eglise soit témoin et gardienne de l'Ecriture sainte, pourtant, de même qu'elle ne doit rien décréter qui aille là-contre, de même, en sus de l'Ecriture, elle ne doit rien imposer qu'il soit nécessaire de croire pour le salut ».

3. *Lev*, VIII, 26.

4. *Ibid.* : « Quant au fait que notre Sauveur parle à la maladie comme à une personne, c'est là le style habituel de ceux qui guérissent en ne se servant que de paroles, comme faisait le Christ (et comme prétendent faire les incantateurs, qu'ils s'adressent ou non à un diable) ». Comme on peut le constater, Bramhall sollicite la phrase de Hobbes, qui ne pose pas vraiment l'analogie dénoncée.

Satan, *Diabolus, Abaddon*, ce qui signifie, chez nous, un ennemi, un accusateur, et un destructeur de l'Eglise de Dieu; en ce sens, les démons ne sont que des méchants. L'autre sorte porte le nom, dans l'Ecriture, de *Daemonia*; ce sont les faux dieux des païens, qui ne sont ni corps ni substances spirituelles, mais de simples produits de l'imagination, et les fictions de cœurs terrifiés, inventés par les Grecs et d'autres peuples païens, que saint Paul appelle des riens »[1]. Ainsi T.H. a-t-il terrassé le grand Diable infernal et tous ses anges noirs, et n'a-t-il laissé d'autres démons à craindre que les démons incarnés, c'est-à-dire, les méchants.

T.H. Quant aux premiers mots cités[2], je renvoie le lecteur au passage lui-même; et, pour les mots relatifs à Satan, je les soumets au jugement des gens instruits.

J.D. Pour ce qui a trait à l'Enfer, il définit le « royaume de Satan », ou « royaume des ténèbres », comme une « confédération de trompeurs »[3]. Il nous déclare que les passages de l'Ecriture qui évoquent les tourments de l'Enfer « désignent métaphoriquement un chagrin et un mécontentement de l'esprit causés chez certains par le spectacle de la félicité éternelle que d'autres éprouvent et qu'eux-mêmes, par leur incrédulité et leur désobéisance, ont perdue »[4] : comme si les descriptions métaphoriques ne renfermaient pas de tristes vérités, tout aussi bien que les littérales; comme si l'ultime désespoir n'était rien de plus qu'un petit accès de « chagrin » ou de « mécontentement », et une conscience coupable rien de plus qu'une passion temporaire; comme si c'était une perte si aisée à supporter que d'être privé à jamais de la vision béatifique; et, enfin, comme si les damnés, outre cette perte indicible, ne souffraient pas d'autres tourments réels, proportionnels, jusqu'à un certain point, à leurs péchés et à la justice de Dieu.

T.H. Que les métaphores renferment de tristes vérités, je ne le nie pas. C'est une triste chose que de perdre cette vie présente inopportunément. N'en est-ce donc pas une bien plus triste que de perdre une éternité de vie heureuse? Je crois aussi que celui qui est prêt à s'aventurer dans le péché ne s'obstinera pas dans cette voie, quand le danger est tel, au mépris de la doctrine de la torture éternelle. N'est-ce pas, d'autre part, une triste vérité que le royaume des ténèbres soit une confédération de trompeurs?

1. *Lib. N. Ch*, p. 160.
2. Renvoi, ici, aux pages 38 et 39 du *Léviathan*.
3. *Lev*, XLIV, 1.
4. *Ibid.*, XXXVIII, 14.

J.D. Enfin, quant aux esprits damnés, il déclare lui-même partout que leurs souffrances ne sont pas éternelles : « le feu sera inextinguible, et les tourments perpétuels ; mais on ne peut en déduire que celui qui sera jeté dans ce feu, ou qui sera tourmenté de ces tourments, endurera ce traitement et lui résistera de telle manière qu'il sera brûlé et torturé éternellement, sans être néanmoins détruit ni mourir jamais. Et, bien qu'en de nombreux endroits on voie proclamer le feu perpétuel, dans lequel les hommes peuvent être jetés les uns après les autres à jamais, je n'en trouve aucun proclamant qu'il existera un feu perpétuel où brûlera une seule personne individuelle »[1]. S'il eût dit, et dit seulement, que les douleurs des damnés peuvent être diminuées dans leur intensité, ou bien qu'elles ne durent pas à jamais, mais que, après qu'ils ont été purgés par de longs tourments de leurs impuretés et de leurs souillures, comme l'or dans le feu, les esprits damnés comme les démons eux-mêmes devraient être rendus à une condition meilleure, il eût pu trouver quelques anciens (que l'on appelle, pour cette raison, les « docteurs miséricordieux ») pour se joindre à lui, quoiqu'il lui eût encore manqué le suffrage de l'Eglise catholique[2].

1. *Ibid.*

2 L'expression « docteurs misécordieux » repose très probablement sur une image empruntée à saint Augustin, qui désigne par là tous ceux – Origène au premier chef, mais également Théodore de Mopsueste et les priscillianistes – qui nient l'éternité de la peine du dam (c'est-à-dire de la privation de la vision béatifique) et se représentent la fin de cette peine comme ἀποκατάστασις, c'est-à-dire comme une restauration universelle qui ramènera les damnés à l'égalité de condition avec les élus. On lit ainsi chez Origène : « Or la fin, qui sera restauration d'après le principe, et l'issue des choses, qui sera ressemblance avec leur début, rétabliront l'état dont la nature douée de raison jouissait au temps où elle n'avait pas besoin de manger de l'arbre de la connaissance 'du bien et du mal' ; alors le sens tout entier du mal sera rejeté et chassé pour faire place à l'intégrité et à la pureté, et seul Dieu, le Dieu unique et bon, sera 'tout' pour l'être doué de raison, et non dans un plus ou moins grand nombre d'êtres, mais de façon à être lui-même 'tout en tous' » (*Traité des principes*, III, 6, 3 ; trad. Le Boulluec, Harl, Dorival ; Paris, *Etudes augustiniennes*, 1976). Saint Augustin, après s'être gaussé de cet « esprit de miséricorde », écrit : « Que cette source de bonté se répande donc jusque sur les anges réprouvés, au moins après plusieurs siècles de tortures. Pourquoi se répand-elle sur toute la nature humaine et vient-elle à tarir pour les anges ? Mais non, cette pitié n'ose aller aussi loin et s'étendre jusqu'au diable. Et pourtant, si un de ces *miséricordieux* se risquait à aller jusque-là, sa bonté n'en serait-elle pas plus grande ? Mais aussi son erreur serait plus pernicieuse et plus opposée aux paroles de Dieu » (*La Cité de Dieu*, XXI, 17 ; trad. Burleraux, *Œuvres complètes de Saint Augustin*, t. XIII, 1869).

Comme le laisse entendre Bramhall en évoquant l'Eglise catholique, la doctrine des « miséricordieux » fut condamnée à plusieurs reprises : au second concile de Constantinople (553), au second concile de Nicée (787), au concile œcuménique de

T.H. Pourquoi Monseigneur ne cite-t-il pas ici quelque passage de l'Ecriture pour prouver que tous les réprouvés qui sont morts vivent éternellement dans les tourments ? De fait, nous lisons que des tourments perpétuels furent destinés au Diable et à ses anges, dont la nature est également éternelle, et que la « Bête » et le « faux prophète » seront tourmentés éternellement ; mais non pas qu'il en ira ainsi de tout réprouvé. Ils seront, certes, jetés dans le même feu, mais l'Ecriture dit assez clairement qu'ils y seront détruits corps et âme. Si j'avais écrit que les démons eux-mêmes devraient être rendus à une condition meilleure, Monseigneur eût été assez aimable pour me compter au nombre des « docteurs miséricordieux ». Véritablement, si j'avais eu la moindre garantie qu'ils pussent être de moins grands ennemis de l'Eglise de Dieu qu'ils ne l'ont été, j'eusse montré autant de miséricorde qu'aucun d'entre tous ces docteurs envers les démons. Quoi qu'il en soit, je suis plus miséricordieux que l'Evêque.

J.D. Il n'envoie pas, cependant, ses flèches sur des cibles lointaines, mais tout à fait au hasard, sans aide ni de précédent ni d'associé. Tout ce « feu éternel », tous ces tourments qu'il admet, se réduisent à ceci, que, « après la résurrection, les réprouvés seront dans la condition où furent Adam et sa postérité une fois le péché commis, excepté que Dieu promit à Adam, mais non pas à eux, un rédempteur »[1] ; et il ajoute qu'« ils vivront comme par-devant », « se marieront et se donneront en mariage », et, par conséquent, « engendreront des enfants perpétuellement après la résurrection, comme par-devant », ce qu'il appelle « une immortalité de l'espèce, mais non pas de la personne des hommes »[2]. Il

Latran (1215), ainsi qu'au concile de Trente. Réapparue à la Renaissance chez certains anabaptistes, elle fit aussi l'objet d'une condamnation spécifique de la part de l'Eglise d'Angleterre, dans le 42e des 42 Articles adoptés en 1553 sous Edouard VI, où l'on peut lire : « Ils sont également dignes de condamnation, ceux qui entreprennent en ce temps de rétablir la dangereuse opinion que tous les hommes, si impies soient-ils, seront finalement sauvés, quand ils auront souffert des peines pour leurs péchés pendant une durée fixée par la justice de Dieu ».

Comme il apparaît encore dans ce passage de l'évêque, cette doctrine n'est pas celle que défend Hobbes, lequel ne nie pas seulement l'éternité des peines, mais soutient (ainsi qu'il l'a rappelé plus haut) : 1) que l'âme meurt avec le corps ; 2) que les réprouvés ressusciteront pour connaître, après leur condamnation, une seconde mort ; 3) que les élus seuls jouiront, à partir de la résurrection, de la vie éternelle. Cette croyance à l'anéantissement des réprouvés apparente la doctrine de Hobbes au conditionalisme, principalement illustré dans l'Antiquité par Arnobe, et qui eut, entre autres adversaires, Origène, pour lequel « il serait impie d'admettre que l'esprit peut mourir » (*Traité des principes*, IV, 4, 10). Voir, sur ces différents points, l'introduction.

1. *Lev*, XLIV, 28.
2. *Ibid.*, XLIV, 29.

faut supposer que, au cours de cette seconde vie, sachant avec certitude par T.H. qu'ils n'ont à entretenir ni espoir de rédemption de la mort corporelle en considération de leur bonne conduite, ni crainte de tourments après la mort en considération de leur mauvaise conduite, ils passeront leur temps ici-bas aussi agréablement que possible. Voilà toute la damnation qu'imagine T.H.

T.H. Il a, une fois déjà, plaidé ce point, et ma réponse a été que tout ce commentaire eût dû prouver, en dépit des passages de l'Ecriture indiquant le contraire, que les hommes pourraient, après la résurrection, vivre comme fit Adam sur la terre ; et ce, nonobstant la phrase de saint Luc (XX, 34-35-36) qui parle de « se marier » et de « descendance »[1]. Mais, qu'il en soit ainsi, ce n'est pas moi qui l'ai affirmé. Monseigneur savait que, selon moi, il n'y aura plus de méchants après la résurrection, mais que ce seront les élus (tous ceux qui sont, qui ont été et qui seront dans l'avenir) qui vivront sur la terre. Saint Pierre, néanmoins, affirme qu'il y aura, alors, « de nouveaux cieux et une nouvelle terre »[2].

J.D. Pour faire bref, je laisse le lecteur perspicace juger librement, d'après les quelques exemples qui suivent, de ce que sont les principes hobbesiens en matière de religion. *Ex ungue leonem*[3].

D'abord, il n'est nécessaire à personne de s'exposer au moindre péril pour sa foi, et l'on peut, sans danger, se conformer à son époque : « Et, quant à leur foi, elle est intérieure et invisible. Ils jouissent de la même licence que Naaman, et il ne leur est pas nécessaire de s'exposer au péril pour cette raison »[4].

En second lieu, il autorise les sujets, lorsqu'ils en reçoivent l'ordre de leur souverain, à renier le Christ : « Une déclaration orale n'est

1. Dans le passage indiqué par Hobbes, qui semble penser aussi à plusieurs autres versets de ce chapitre, le Christ répond aux Sadducéens qui l'interrogent sur la résurrection. On lit : « Maître, voici ce que Moïse nous a prescrit : 'Si le frère de quelqu'un meurt et qu'il ait une femme et pas d'enfant, son frère épousera la femme et suscitera une descendance à son frère'. Or, il y avait sept frères. Le premier se maria et mourut sans enfant. Le second et le troisième épousèrent la veuve ; et il en fut de même des sept, qui moururent sans laisser d'enfants. Après eux, la femme mourut aussi. A la résurrection, duquel d'entre eux sera-t-elle donc la femme ? Car les sept l'ont eue pour femme. Jésus leur répondit : Les enfants de ce siècle prennent des femmes et des maris, mais ceux qui seront trouvés dignes d'avoir part au siècle à venir et à la résurrection d'entre les morts ne prendront ni femmes ni maris » (Luc, XX, 28-36)

2. 2 Pierre, III, 13.

3. « C'est à la griffe qu'on juge le lion ». Traduction latine d'un proverbe grec qu'on trouve employé chez Alcée le Lyrique (VII^e siècle) et Sophron (V^e siècle).

4. *Lev*, XLIII, 24.

qu'une chose extérieure, et rien de plus qu'aucun autre geste par quoi nous signifions cette obéissance ; et, en cela, un chrétien qui garde fermement en son cœur la foi du Christ possède la même liberté que celle que le prophète Elisée accorda à Naaman (...), lequel, en se prosternant devant l'idole Rimmon, renia autant le vrai Dieu, en réalité, que s'il l'eût fait en paroles »[1]. Hélas ! pourquoi saint Pierre versa-t-il des pleurs si amers après avoir renié son maître : craignait-il pour sa vie, ou qu'on le fît souffrir dans son corps ? Il semble qu'il n'eût pas connaissance de ces principes hobbesiens. Au même endroit, il établit cette conclusion générale : « Nous pouvons dire ceci, que ce à quoi un sujet est contraint pour obéir à son souverain, et qu'il fait, non pas par soumission à son propre avis mais par soumission aux lois de son pays, une action de cette espèce ne lui appartient pas à lui, mais à son souverain ; et ce n'est pas lui qui, dans ce cas, renie le Christ devant les hommes, mais son chef et la loi de son pays »[2]. Son exemple du mahométan auquel un prince commande d'assister au service divin[3] est faible et erroné, et a sa source dans sa grossière ignorance de la jurisprudence théologique, car il ne sait pas distinguer entre une conscience égarée, comme l'est celle du mahométan, et une conscience correctement instruite.

T.H. Dans les deux premiers exemples qu'il choisit, j'avoue que Monseigneur déforme peu mes propos. Mais il ne me réfute pas davantage. J'avoue encore mon ignorance de la jurisprudence théologique, qui est fondée sur la doctrine des gens de l'Ecole, lesquels, pour trancher les cas de conscience, recourent non seulement aux Ecritures, mais aussi aux décrets des papes de Rome pour accroître l'empire de l'Eglise romaine sur les consciences, alors que, pour trancher vraiment les cas de conscience, il faudrait ne se fonder que sur l'Ecriture, ou bien sur l'équité naturelle. Je n'ai jamais autorisé le reniement du Christ en paroles pour tous les hommes, et j'affirme expressément le contraire en ces lignes : « Si un ignorant, se trouvant au pouvoir d'un roi ou d'un Etat idolâtre, reçoit l'ordre, sous peine de mort, de rendre un culte à une idole, et s'il déteste l'idole en son cœur, il fait bien, encore qu'il soit vrai qu'il ferait mieux, s'il avait le courage de souffrir la mort plutôt que de rendre un tel culte. Mais si un pasteur, qui a assumé, en qualité de messager du Christ, la tâche d'enseigner la doctrine du Christ à toutes les nations, agissait de même, ce ne serait pas seulement un péché et un scandale à l'égard des consciences des

1. *Ibid.*, XLII, 11.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*

autres chrétiens, mais aussi un abandon déloyal de sa charge»[1]. Ainsi, en reniant le Christ, saint Pierre pécha comme apôtre; et c'est péché, pour quiconque prendrait maintenant sur lui de prêcher contre la puissance du pape, que de ne pas s'acquitter de sa mission par peur du bûcher; mais, pour un simple voyageur, il en va différemment. Daniel et les trois enfants furent de valeureux champions de la vraie religion[2]. Mais Dieu n'exige pas de tout homme qu'il soit un tel champion. Quant à l'expression de Monseigneur selon laquelle il faudrait «se conformer à son époque», elle n'est pas de moi; c'est sa propre paraphrase, pleine de malveillance.

J.D. En troisième lieu, pour le cas où cela ne suffirait pas, il donne licence à un chrétien de commettre l'idolâtrie, ou au moins d'accomplir un acte idolâtre, par crainte de la mort ou d'un danger corporel : «Prier un roi volontairement pour en obtenir du beau temps ou quoi que ce soit que Dieu seul peut nous accorder, est un culte divin et de l'idolâtrie. D'un autre côté, si un roi y contraint un homme par la terreur de la mort ou de tout autre grand châtiment corporel, ce n'est pas de l'idolâtrie»[3]. La raison qu'il avance est que «ce n'est pas un signe que cet homme l'honore intérieurement comme un dieu, mais qu'il éprouve le désir de se sauver de la mort, ou d'une vie misérable»[4]. Il semble que, aux yeux de T.H., il n'y ait de culte divin qu'intérieur, et qu'il soit légitime qu'un homme attache plus de prix à sa vie ou à son corps qu'à Dieu. Quelle supériorité de sagesse possède-t-il sur les trois enfants ou sur Daniel lui-même, qui furent jetés, les premiers dans une fournaise brûlante, le dernier dans la fosse aux lions, parce qu'ils refusèrent de se conformer au décret idolâtre de leur prince souverain[5] ?

T.H. Ici encore, mes propos sont correctement cités. Mais Monseigneur n'a pas compris ce que le mot «culte» signifie; et pourtant, il savait le sens que je lui donnais. Avoir haute opinion de Dieu, dans la

1. *Lev*, XLV, 27. On trouve, ici, un renvoi à la p. 352 du *Léviathan*. Ce passage a déjà été cité (ce qui n'est guère surprenant, les arguments échangés étant les mêmes). Voir p. 197.

2. Allusion aux différentes épreuves subies par Daniel – notamment la fosse aux lions – par fidélité à sa religion et, en ce qui concerne ses trois jeunes compagnons, à l'épisode au cours duquel ceux-ci préfèrent être jetés dans une fournaise plutôt que de se prosterner devant la statue d'or dressée par Nabuchodonosor (Dan., III). Voir l'intervention suivante de Bramhall et la note 5.

3. *Lev*, XLV, 22.

4. *Ibid.*

5. Le décret qui entraîne l'épreuve de la fosse au lions pour Daniel vise à interdire tout culte rendu à un autre dieu que Darius, le roi des Perses (Dan., VI).

définition que j'en avais fournie, c'est l'honorer. Mais avoir une opinion, ou penser, est tout intérieur. Adorer, ou rendre un culte, est signifier cet honneur, que nous accordons intérieurement, par des signes extérieurs. Cela compris, comme ce fut le cas avec Monseigneur, tout ce qu'il dit sur le sujet n'est que chicane.

J.D. Un quatrième aphorisme pourrait être celui-ci : « la parole de l'Ecriture, 'il vaut mieux obéir à Dieu qu'à l'homme' [1], a sa place là où Dieu règne par pacte, et non pas par nature » [2]. Pourquoi ? La nature elle-même nous enseigne qu'il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes. Encore ne peut-il dire qu'il entendait cela seulement de l'obéissance qui règle l'usage des actions et des gestes indifférents, dans le service de Dieu tel que le commande la république : car c'est là obéir et à Dieu et à l'homme. Si, cependant, loi divine et loi humaine se heurtent, sans aucun doute vaudra-t-il toujours mieux obéir à Dieu qu'à l'homme.

T.H. De nouveau apparaît ici son inhabileté à raisonner. Qui nie qu'il vaille toujours mieux, et dans tous les cas, obéir à Dieu qu'à l'homme ? Il n'est pas, néanmoins, de loi, ni divine ni humaine, que nous devions recevoir comme loi avant de savoir ce qu'elle est et, dans le cas d'une loi divine, avant de savoir si Dieu a commandé de l'observer. Nous convenons que les Ecritures sont la parole de Dieu. Mais elles sont loi par pacte, je veux dire, pour nous que le baptême a faits membres de l'alliance. Pour tous les autres, elles sont une invitation visant uniquement leur bien. Il est vrai que même la nature nous suggère qu'il faut obéir à la loi de Dieu plutôt qu'à la loi de l'homme. Cependant, la nature ne nous indique pas que l'Ecriture est la loi de Dieu, et bien moins comment il faut en interpréter chaque passage. Qui, donc, nous l'indiquera ? Le Dr Bramhall ? Je le nie. Qui, alors ? Le cortège des théologiens ? Pourquoi donc ? Moi qui ai l'Ecriture même sous les yeux, suis-je obligé de risquer ma vie éternelle sur leur interprétation, si savants qu'ils se prétendent, tandis que nulle contre-garantie qu'ils pourraient m'offrir ne m'assure salut ni sauvegarde ? Si ce n'est le cortège des théologiens, qui ? L'assemblée légale des pasteurs, ou des évêques ? Mais il ne peut y avoir aucune assemblée légale, en Angleterre, sinon par l'autorité du roi. Ainsi, ce qu'est l'Ecriture, et comment il convient de l'interpréter, nous ne le savons d'aucune autre façon que par l'autorité de notre souverain seigneur dans les affaires temporelles comme spirituelles, sa Majesté le roi ; et, quand il n'a pas fixé d'interprétation, alors, je suis autorisé à suivre la mienne propre,

1. Actes, V, 29.
2. *Lev*, XXXI, 33.

aussi bien que tout autre homme, évêque ou non. Pour ma part, tous ceux qui me connaissent, connaissent aussi cette opinion que je soutiens, que le meilleur gouvernement, en matière de religion, est l'épiscopat, non pas de plein droit, mais comme partie du droit du roi[1]. Monseigneur l'Evêque de Derry, cependant, ne trouvant pas là motif de satisfaction, voudrait que la dernière énergie dont notre foi est capable se portât sur la doctrine de l'Ecole. Je ne pense pas que tous les évêques soient de cet avis. S'ils l'étaient, je souhaiterais qu'ils prissent garde à cette redoutable maxime : qui trop embrasse mal étreint. Je ne dois pas laisser passer cette phrase de Monseigneur, que « si loi divine et loi humaine se heurtent, sans aucun doute, il vaudra toujours mieux obéir à Dieu qu'à l'homme. » Là où le roi est chrétien, croit à l'Ecriture, possède le pouvoir législatif dans l'Eglise et dans l'Etat, et ne fait de lois relatives à la foi chrétienne ou au culte divin que sur les conseils de ses évêques, auxquels il accorde, à cette fin, sa confiance ; si les évêques le conseillent comme il convient, quel heurt peut-il se produire entre lois divines et humaines ? Si, en effet, la loi civile va à l'encontre de la loi de Dieu, et que les évêques démontrent clairement au roi ce conflit, sans aucun doute il corrigera la loi civile de lui-même, ou sur l'avis de son Parlement (car autrement, il n'est pas adhérent de la doctrine du Christ), et ainsi, le conflit cesse. Mais s'ils pensent que chacune de leurs opinions, quoique obscure et non nécessaire au salut, doit sur l'heure devenir loi, alors, il se produira des heurts innombrables, non seulement de lois, mais aussi de glaives, comme l'expérience récente ne nous l'a que trop confirmé. Monseigneur, cependant, en est encore à ce principe selon lequel il devrait exister pour les lois divines, c'est-à-dire, pour l'interprétation de l'Ecriture, un pouvoir législatif dans l'Eglise distinct de celui du roi, que les évêques exercent déjà sous son autorité. Cela, je le nie. Ensuite, quant au heurt entre les lois civiles des infidèles et la loi de Dieu, les apôtres enseignent qu'il faut obéir à ces lois civiles, mais de façon à conserver sa foi dans le Christ intacte en son cœur ; ce qui est une obéissance aisée à observer. Mais je ne crois pas que César Auguste ou Néron fussent tenus de donner force de loi à la Sainte Ecriture ; et pourtant, à moins de le faire, il leur était impossible d'atteindre à la vie éternelle.

1. En d'autres termes, Hobbes tient pour un système épiscopal soumis à l'autorité royale, et partie intégrante des institutions du royaume, comme c'est le cas en Angleterre. C'est la même conception qui inspira à Jacques I^er^, lors de la conférence de Hampton Court en 1604, la célèbre formule : « pas d'évêques, pas de roi ! » Mais l'adversaire n'était pas le même, puisqu'il s'agissait pour le roi d'asseoir son autorité face à des théologiens puritains.

J.D. Sa cinquième déduction semble être que le glaive le plus tranchant et le plus couronné de succès, en toute guerre, confère l'autorité et le pouvoir souverain à celui qui le possède, lui permettant d'approuver ou de rejeter toute espèce de doctrines théologiques relatives au royaume de Dieu, non pas selon ce qu'elles contiennent de vrai ou de faux, mais selon l'influence qui est la leur dans les affaires politiques. Ecoutez-le : « Mais, parce que cette doctrine apparaîtra une nouveauté à la plupart, je ne fais que la proposer, ne soutenant rien en ce paradoxe ni en aucun autre ayant trait à la religion, mais attendant la fin de cette querelle du glaive relative à l'autorité (mes compatriotes n'en ont pas enore vu l'issue) par laquelle toute espèce de doctrine doit être approuvée ou rejetée (...). En effet, les points de doctrine relatifs au royaume de Dieu ont une si grande influence sur le royaume de l'homme, que seuls peuvent les trancher ceux qui, sous la conduite de Dieu, détiennent le pouvoir souverain »[1].

(...) Careat successibus opto,
Quisquis ab eventu facta notanda putat.

« Que le succès lui échappe à jamais, à celui qui pense qu'il faut juger les actions d'après leur issue »[2]. Cette doctrine peut sembler séduisante à ceux qui désirent pêcher en eau trouble. Mais elle excite légitimement la détestation de ceux qui exercent l'autorité, et de tous ceux qui sont épris de paix et de tranquillité.

La dernière partie de cette déduction a de fétides relents de Jéroboam : « Le royaume pourrait bien maintenant retourner à la maison de David, si ce peuple monte à Jérusalem pour faire des sacrifices dans la maison de l'Eternel (...). Après s'être consulté, le roi fit deux veaux d'or, et il dit au peuple : Assez longtemps vous êtes montés à Jérusalem ; Israël ! Voici ton Dieu qui t'a fait sortir du pays d'Egypte »[3]. Cependant, à cause de l'amour du Dieu Tout-Puissant pour la justice, cette politique tourna au péché et fut la ruine complète de Jéroboam et de sa famille. Il n'est pas bon de s'amuser avec des instruments tranchants, ni de jouer avec les choses sacrées : c'est lorsque les hommes se croient le mieux à l'abri que, bien souvent, ils sont dans le plus grand danger.

T.H. Soit Monseigneur avait une étrange conscience, soit il ne comprenait pas notre langue. Séjournant à Paris alors qu'il n'y avait ni

1. *Lev*, XXXVIII, 5.
2. Ovide, *Héroïdes*, II, 85-86.
3. 1 Rois, XII, 26-28. Cette référence est indiquée par Molesworth, mais elle ne figure pas dans l'édition originale.

évêques ni Eglise en Angleterre, et que chacun écrivait ce qui lui chantait, je résolus, quand il plairait à Dieu de restaurer l'autorité ecclésiastique, de me soumettre à cette autorité en tout avis qu'elle émettrait. Monseigneur interprète cette conduite comme temporisation et excessive indifférence envers la religon et déclare, en outre, que la dernière partie de mes propos a des relents de Jéroboam. Bien au contraire, je dis que mes propos étaient empreints de modestie, et qu'ils étaient ceux-là mêmes que je devais tenir pour m'acquitter de mon devoir; et je continue de professer que tout ce que l'Eglise d'Angleterre (l'Eglise, dis-je, et non pas n'importe quel docteur) m'interdira d'affirmer en matière de foi, je m'abstiendrai de l'affirmer, excepté ce point, que Jésus-Christ, le Fils de Dieu, est mort pour mes péchés. Quant aux autres doctrines, j'estime que, si l'Eglise les expose avec clarté, il est illégal pour quiconque en est membre de les contester.

J.D. Son sixième paradoxe est d'une fausseté stupéfiante : « les lois civiles sont les règles du bien et du mal, du juste et de l'injuste, de l'honnête et du malhonnête; aussi, ce que commande le législateur doit être tenu pour bon, ce qu'il interdit pour mauvais »[1]. Et un peu plus loin : « Avant qu'existassent les empires, le juste et l'injuste n'existaient pas, car leur nature dépend d'un commandement; toute action, de par sa propre nature, est indifférente; qu'elle soit juste ou injuste procède du droit de celui qui commande[2]. Aussi, les rois légitimes rendent justes les choses qu'ils commandent parce qu'ils les commandent, et injustes les choses qu'ils interdisent parce qu'ils les interdisent »[3]. A cela, ajoutez sa définition d'un péché : « ce que l'on fait ou omet, dit ou veut, et qui est contraire à la raison de la république, c'est-à-dire, aux lois (civiles) »[4]. Encore n'entend-il pas, par « lois », les lois écrites, adoptées et approuvées par la république entière, mais les mandements ou les commandements verbaux de celui qui détient le pouvoir souverain, comme nous le constatons à mainte reprise dans ses écrits : « Les lois civiles ne sont rien d'autre que les commandements de celui qui est investi du pouvoir souverain dans la république, relatifs

1. *DCi*, II, XII, 1.

2. Ed. orig. : *That it is just or unjust proceedeth from the right of him that commandeth*. Mlsw. : *That is, just or unjust proceedeth from the right of him that commandeth*. Cette dernière version signifie : « Autrement dit, le juste ou l'injuste procèdent du droit de celui qui commande ». A la différence de la première, elle ne traduit pas exactement la phrase du *De Cive* : « *quod justa vel injusta sit, a jure imperantis provenit* » (*ibid.*). Les adjectifs féminins *justa* et *injusta* renvoient à l'action (*actio omnis*) mentionnée à la phrase précédente.

3. *DCi*, II, XII, 1.

4. *Ibid.*, II, XIV, 17.

aux actions futures de ses sujets »[1] ; et « les lois civiles sont attachées aux lèvres de cet homme qui détient le pouvoir souverain »[2].

Où sommes-nous ? En Europe ? Ou en Asie, où l'on a attribué la divinité aux rois et où, pour reprendre sa propre expression, on a fait de ceux-ci des « dieux mortels »[3] (« O roi, vis à jamais »)[4] ? Les flatteurs sont comme ces papillons de nuit qui hantent les grands palais, où les « amis d'Alexandre » sont plus nombreux que les « amis du roi »[5]. Mais une flatterie aussi grossière, voyante et pernicieuse que celle-là, je n'en ai jamais rencontré, ni qui insultât autant à la piété et à la politique. Que mérite-t-il, celui qui met sa dernière énergie à empoisonner une fontaine commune à laquelle toute la république doit s'abreuver ? Empoisonner l'esprit d'un prince souverain est agir tout pareillement.

Les lois civiles sont-elles « les règles du bien et du mal, du juste et de l'injuste, de l'honnête et du malhonnête » ? Et quelles sont, je vous prie, les règles de la loi civile elle-même ? Précisément, la loi de Dieu et de la nature. Si les lois civiles dévient de ces lois plus authentiques, elles deviennent des règles de Lesbos[6]. « Ce que le législateur com-

1. *Ibid.*, I, VI, 9.

2. Ces mots sont extraits de la phrase : « Mais de même que les hommes, pour se procurer la paix et par là se préserver eux-mêmes, ont fabriqué un homme artificiel, qu'on appelle république, ils ont aussi fabriqué des chaînes artificielles appelées lois civiles, qu'ils ont eux-mêmes, par des conventions mutuelles, attachées d'un bout aux lèvres de l'homme ou de l'assemblée à qui ils ont donné le pouvoir souverain, et de l'autre à leurs propres oreilles » (*Lev*, XXI, 5).

3. *Ibid.*, XVII, 13.

4. Dan., II, 4.

5. Allusion à Plutarque : « Parmi les premiers et les plus influents de ses amis, il semble qu'il (Alexandre) avait la plus grande estime, sans conteste, pour Kratèros, et la plus grande affection pour Hèphaïstiôn ; Kratèros, en effet, disait-il, aime son roi, Hèphaïstiôn aime Alexandre » (*Apophthegmes de rois et de généraux*, 29 ; *Œuvres morales*, t. III ; trad. François Fuhrmann, Paris, Les Belles Lettres, 1988).

La phrase est d'autant plus frappante que l'expression « les amis du roi » (*the king's friends*) fait immanquablement penser aux royalistes anglais des années révolutionnaires. Par là, le soupçon était (une fois de plus) jeté sur la loyauté politique de Hobbes, implicitement rangé parmi les flatteurs du souverain, et non pas parmi ses partisans sincères et désintéressés. La pique pouvait n'être pas embarrassante sous la république (voire se révéler utile). Il n'en allait plus de même à un moment critique de la Restauration où il importait au plus haut point à Hobbes de démontrer un attachement irréprochable envers le monarque régnant. La fin du paragraphe confirme la présence de sous-entendus politiques dans cette critique de Bramhall.

6. La règle de plomb utilisée en architecture à Lesbos, n'étant pas rigide, pouvait épouser la forme de la pierre. Aussi fournit-elle un symbole commode des

mande doit être tenu pour bon, ce qu'il interdit pour mauvais » : voilà exactement le costume des sophistes d'Athènes, tels que les décrit Platon. Tout ce qui plaisait au « grand animal », la multitude, ils l'appelaient saint, juste et bon ; et tout ce que « le grand animal » détestait, ils l'appelaient mauvais, injuste, sacrilège[1]. Mais il n'a pas encore atteint le sommet de sa flatterie : « les rois légitimes rendent justes les choses qu'ils commandent parce qu'ils les commandent »[2]. En d'autres occasions, quand il a tous ses esprits, il parle de « souffrance », de « l'attente de récompense dans le Ciel »[3], d'« aller au Christ par le martyre »[4], et de celui qui, « s'il avait le courage de souffrir la mort, agirait mieux »[5]. Je crains, cependant, que tout cela ait été dit en manière de plaisanterie. Comment attendre une récompense dans le Ciel si sa doctrine est vraie, selon laquelle il n'y a pas de récompense au Ciel ? Ou encore, comment subir le martyre si sa doctrine est vraie, selon laquelle « personne ne peut être martyr que ceux qui ont été en relation avec le Christ sur la terre »[6] ? Il ajoute : « avant qu'existassent les empires, le juste et l'injuste n'existaient pas ». On ne pouvait écrire rien de plus faux au sens où il l'entendait, de plus honteux pour Dieu, de plus inglorieux pour la nature humaine que cela : que Dieu[7] crée l'homme et, aussitôt, l'abandonne sans règles qui lui permettent d'ordonner sa

principes que l'on adapte aux circonstances. Aristote se sert de l'image pour distinguer la loi (générale et rigide) des décrets (règles de Lesbos qui permettent d'introduire de la souplesse dans l'application de la loi) : *Eth. Nic.*, V, X, 7.

1. « Tous ces particuliers mercenaires, que le peuple appelle sophistes et regarde comme ses rivaux, n'enseignent pas d'autres maximes que celles que le peuple lui-même professe dans ses assemblées, et c'est là ce qu'ils appellent sagesse. On dirait un homme qui, après avoir observé les mouvements instinctifs et les appétits d'un animal grand et robuste, par où il faut l'approcher et par où le toucher, quand et pourquoi il s'irrite ou s'apaise, quels cris il a coutume de pousser en chaque occasion, et quel ton de voix l'adoucit ou l'effarouche, après avoir appris tout cela par une longue expérience, l'appellerait sagesse, et l'ayant systématisé en une sorte d'art, se mettrait à l'enseigner, bien qu'il ne sache vraiment ce qui, de ces habitudes et de ces appétits, est beau ou laid, bon ou mauvais, juste ou injuste ; se conformant, dans l'emploi de ces termes, aux instincts du grand animal ; appelant bon ce qui le réjouit, et mauvais ce qui l'importune, sans pouvoir légitimer autrement ces qualifications » (Platon, *La République*, VI, 493c ; trad. Robert Baccou, Paris, Garnier, 1966).

2. *DCi*, II, XII, 1.

3. *Lev*, XLIII, 24.

4. *Eundum ad Christum per martyrium* : *DCi*, III, XVIII, 13.

5. *Lev*, XLV, 27.

6. *Ibid.*, XLII, 12.

7. Ed. orig. : *to the human nature. That God.* Mlsw. : *to the human nature ; than that God.* Le *than* ajouté par Molesworth n'est aucunement indispensable à la compréhension de la phrase.

vie par lui-même, comme l'autruche abandonne ses œufs dans le sable. Mais, en vérité, il a toujours existé des empires dans le monde depuis Adam ; et Adam possédait une loi écrite en son cœur par le doigt de Dieu, avant qu'il y eût la moindre loi civile. Ainsi, on s'applique à faire de la bonté, de la justice, de l'honnêteté et de la conscience, et de Dieu même, des noms vides de toute réalité, ne signifiant rien au-delà du fait qu'ils favorisent les intérêts d'un homme. Autrement, il n'affirmerait pas, car il ne le pourrait, que « toute action », étant tributaire des circonstances qui l'ont vu accomplir, « est indifférente par sa nature propre » [1].

T.H. Mon sixième paradoxe est, selon lui, « d'une fausseté stupéfiante ». « D'une fausseté stupéfiante », « mensonge éhonté », et autres expressions semblables, font partie des élégances de style de Monseigneur. Mais examinons où est le motif de stupéfaction. Le voici : les lois civiles sont les règles du bien et du mal, du juste et de l'injuste, de l'honnête et du malhonnête. Véritablement, je ne vois pas que les hommes aient d'autres règles. Les Ecritures elles-mêmes nous devinrent loi, ici, par l'autorité de la république et constituent donc une partie de la loi civile. Si elles étaient loi par leur nature propre, alors, elles seraient loi partout dans le monde, et l'on serait obligé de leur obéir en Amérique sitôt qu'un moine les y produirait, fût-ce sans l'aide d'un miracle. Qu'est-ce qui est injuste, que la transgression d'une loi ? La *loi* a donc existé avant l'injuste ; et le pouvoir souverain a fait connaître la loi avant qu'elle fût loi ; le *pouvoir souverain*, par conséquent, fut antérieur et à la *loi* et à l'*injustice*. Qui, donc, fit l'injuste, que les rois souverains ou les assemblées souveraines ? Qu'y a-t-il, maintenant, de stupéfiant à affirmer que « les rois légitimes rendent justes les choses qu'ils commandent parce qu'ils les commandent, et injustes les choses qu'ils interdisent parce qu'ils les interdisent » ? Il a bien fallu faire qu'il existât du juste et de l'injuste. Si ce n'est pas le roi qui le fit, qui d'autre ? C'est à coup sûr, en effet, pécher contre Dieu que d'enfreindre une loi civile. Une autre calomnie que Monseigneur voudrait lancer comme moi est que je fais des commandements verbaux du roi des lois. Comment cela ? Parce que j'écris que « les lois civiles ne sont rien d'autre que les commandements de celui qui détient le pouvoir souverain, relatifs aux actions futures de ses sujets. » Quel commandement verbal d'un roi peut parvenir aux oreilles de tous ses sujets, ce qui est nécessaire pour qu'il devienne loi, sans le sceau de la personne de la république, qui est ici le Grand Sceau

1. *DCi*, II, XII, 1.

d'Angleterre ? Qui, hormis Monseigneur, a jamais nié qu'un commandement de l'Angleterre fût loi pour les Anglais ? Ou bien que personne d'autre que le roi eût autorité pour apposer le Grand Sceau d'Angleterre sur aucun document ? Et qui a jamais hésité à appeler nos lois, bien que faites au sein du Parlement, les lois du roi[1] ? Qu'a-t-on jamais appelé loi, qui n'eût reçu l'assentiment du roi ? Parce que le roi a accordé que, dans divers cas, il n'y eût pas de loi faite sans l'avis et l'assentiment des Lords et des Communes, est-ce que, quand aucun Parlement ne siège, le Grand Sceau d'Angleterre comptera pour rien[2] ? Quelle doctrine défendit-on plus injustement au cours du Long Parlement[3], outre le fait de résister au roi et de l'assassiner, que celle-ci, que soutient Monseigneur ? Mais l'Evêque s'est employé ici à faire accroire à la multitude que, selon moi, le roi ne commet point de péché

1. C'est, en effet, une formule juridique admise en *Common Law* que les lois d'Angleterre sont les « lois du roi ». Que l'assentiment royal soit indispensable pour qu'une loi puisse entrer en vigueur explique que cette expression ait perduré, en dépit des interprétations variables qui en ont été données. Cet assentiment du souverain ne saurait, de nos jours, être refusé à un texte législatif approuvé par les deux Chambres. Telle n'était pas, à l'évidence, la doctrine de Hobbes (les phrases qui suivent le montrent), pour qui la procédure de l'assentiment royal prouvait que la volonté du souverain était l'unique source de la loi, celle-ci fût-elle élaborée par le Parlement (en quoi il ne paraissait d'ailleurs pas voir de nécessité). Depuis plusieurs décennies déjà, une majorité de *Common Lawyers*, imprégnée des idées de Sir Edward Coke, contestait cette interprétation du fonctionnement de la Constitution anglaise, qui ne survivra pas à la révolution de 1689.

2. Beaucoup de juristes de l'époque eussent récusé les implications de cette phrase en faisant valoir : 1) que « l'assentiment des Lords et des Communes » était une formule signifiant, en réalité, l'expression de la volonté du pays ; 2) qu'il était contraire à l'esprit de la Constitution que le roi gouvernât en l'absence prolongée du Parlement ; 3) que, en dehors de la *Common Law*, seuls les « statuts » (autrement dit, les textes émanant du *King-in-Parliament* : des deux Chambres associées au roi) pouvaient avoir force de loi. En envisageant implicitement des cas où le roi eût pu faire la loi « sans l'avis et l'assentiment des Lords et des Communes », Hobbes songeait sans doute à la procédure de la « proclamation », qui aurait pu offrir au roi, en théorie, un moyen de légiférer indépendamment du Parlement. Cette procédure relevait des prérogatives traditionnellement reconnues à la couronne. Elle avait été codifiée par l'« Acte sur les proclamations » adopté en 1539. Sa portée, cependant, avait été limitée par les garanties formulées en faveur des libertés, des privilèges et des biens des sujets. Cet acte, de surcroît, avait, de par son existence même, manifesté la suprématie du droit « statutaire » (ou parlementaire), conjointement avec la *Common Law*. Enfin, il avait été abrogé par le Parlement en 1547, la voie restant ouverte à une pratique juridique qui avait fini par rendre obsolète la procédure des proclamations royales.

3. Ce Parlement fut ainsi appelé pour avoir duré (ce qui ne signifie pas siéger) de 1640 à 1660, c'est-à-dire, du début de la révolution jusqu'à la Restauration. Il connut maints avatars, dus en particulier à ses « purges » successives sous le régime républicain.

en ordonnant qu'on pende un homme pour avoir fait son vêtement autrement qu'il l'avait prescrit, ou bien un domestique pour négligence dans le service. Pourtant, il savait que j'ai toujours distingué la capacité naturelle du roi de sa capacité politique[1]. Quel nom devrais-je donner à cette déformation délibérée ? A ce point, cependant, Monseigneur se prend de passion et s'exclame : « Où sommes-nous, en Europe ou en Asie ? » Il parle de « flatterie grossière, manifeste et pernicieuse », d'« empoisonner une république », d'« empoisonner l'esprit du roi ». Mais où était Monseigneur lorsqu'il écrivit cela ? On ne penserait pas qu'il était en France, ni que ces lignes furent rédigées en l'année 1658, mais plutôt en l'année 1648, durant quelque cabale des ennemis du roi[2]. D'où vient, toutefois, qu'il se soit mis dans cette colère ? C'est, en partie, pour cette raison précise qu'il ne pouvait répliquer à mes arguments ; mais, principalement, qu'il avait gaspillé contre moi tant d'érudition scolastique dans notre controverse touchant « la liberté et la nécessité » ; en quoi il n'avait à s'en prendre qu'à lui-même d'avoir cru que l'obscur et barbare langage de la théologie scolastique pourrait satisfaire un honnête lecteur autant que du bon et clair anglais. Est-ce que je flatte le roi ? Pourquoi ne suis-je pas riche ? J'avoue que là, Monseigneur, quant à lui, ne l'a pas flatté.

J.D. Il est quelque chose dont il a une perception confuse, tel l'aveugle qui voit des hommes qui marchent comme des arbres[3], et

1. « Or, étant donné que tout homme ou assemblée investis de la souveraineté représentent deux personnes, ou, comme on dit plus couramment, ont une double capacité, l'une naturelle et l'autre politique (ainsi, un monarque n'assume pas seulement la personne de la république, mais aussi celle d'un homme ; une assemblée souveraine n'assume pas seulement la personne de la république, mais aussi la sienne), ceux qui servent cette assemblée ou ce monarque dans leur capacité naturelle ne sont pas des commis publics : seuls le sont ceux qui les servent dans l'administration des affaires publiques » (*Lev*, XXIII, 2).

Il n'est pas sans ironie que cette distinction entre capacité politique et capacité naturelle du souverain ait aussi servi d'argument aux révolutionnaires anglais dans leur lutte contre le roi Charles Ier. De ce dernier, les orientations furent contestées sur le champ de bataille et la personne poursuivie, incarcérée et finalement exécutée, sans que, officiellement, sa « capacité politique » fût mise en cause.

2. Peut-être Hobbes feint-il, par tactique, de ne pas saisir toute la portée des insinuations de Bramhall. En tout cas, l'allusion à 1648 a quelque chose d'énigmatique. Charles Ier était alors prisonnier dans l'île de Wight, à un an d'être exécuté. Comment supposer que Bramhall, exilé sur le continent, eût pu être dans le camp des « ennemis du roi » ? D'autre part, depuis 1667, l'Angleterre était gouvernée par un groupe d'hommes connu sous le nom (acronymique) de « cabale ». Ce fait suffit-il à justifier la phrase de Hobbes, et lui confère-t-il une signification codée ?

3. Allusion à la guérison de l'aveugle de Bethsaïda par le Christ. « Il prit l'aveugle par la main et le conduisit hors du village ; puis il lui mit de la salive sur

qu'il n'est pas capable d'appréhender ni d'exprimer clairement. Nous admettons que, quand bien même les lois ou les commandements d'un prince souverain seraient erronés, ou injustes, ou préjudiciables, en bref tels qu'un sujet ne saurait les estimer bons en eux-mêmes ni les approuver, celui-ci est tenu de s'y résigner, et ne peut s'y opposer ni leur résister autrement que par les prières et par les larmes, et tout au plus par la fuite. Nous admettons que les lois civiles ont le pouvoir de lier la conscience d'un chrétien, en elles-mêmes bien que non pas par elles-mêmes, mais par celui qui a dit : « Que toute personne soit soumise aux autorités supérieures »[1]. Les sujets chrétiens sont tenus par elles, soit de faire ce que leur commande leur souverain, soit de souffrir s'ils veulent rendre témoignage de ce que leur dicte leur conscience. Nous admettons que, dans les cas douteux, *semper praesumitur pro rege et lege*, le souverain et la loi sont toujours présumés être dans le vrai. Cependant, dans les cas clairs et évidents, qui n'autorisent pas le doute, il vaut toujours mieux obéir à Dieu qu'à l'homme[2]. Les maladroits, tandis qu'ils se figurent réparer un trou imaginaire, en font deux ou trois bien réels. Ceux qui font découler l'autorité que possèdent les Ecritures ou la loi de Dieu des lois civiles des hommes, sont comme ceux qui cherchent à empêcher les cieux de tomber en les étayant à l'aide d'un jonc. Que dis-je, ils font découler non seulement l'autorité de l'Ecriture, mais jusqu'à la loi de nature elle-même de la loi civile : « les lois de nature » (que l'on n'a nul besoin de promulguer) « dans la condition de nature, ne sont pas à proprement parler des lois, mais des qualités qui disposent les hommes à la paix et à l'obéissance. Quand une république a été établie, alors,

les yeux, lui imposa les mains et lui demanda : vois-tu quelques chose ? Il ouvrit les yeux et dit : Je vois des hommes, mais comme des arbres, et ils marchent » (Marc, VIII, 23-24).

1. Rom., XIII, 1.

2. Bramhall résume ici ce qui est la doctrine anglicane de l'obéissance passive. Les canons adoptés par la Convocation du clergé de 1640 (canons qui seront déclarés illégaux par le Long Parlement en 1641) avaient reformulé cette doctrine en mettant en relief la nécessaire soumission des sujets au souverain. Il y était affirmé que « le très haut et très saint ordre des rois est de droit divin, résultant du décret de Dieu lui-même, étant fondé sur les lois premières de nature et clairement établi par les textes exprès de l'Ancien et du Nouveau Testaments » (in : J.P. Kenyon, *The Stuart Constitution. Documents and Commentary, op. cit.*, p. 150). En conséquence, y lisait-on, « pour des sujets, porter les armes contre leur roi, sur le mode offensif ou défensif, sous quelque prétexte que ce soit, revient au moins à résister aux puissances ordonnées de Dieu ; et ne feraient-ils, au lieu d'agresser, que résister, saint Paul leur dit clairement qu'ils en recevront damnation » (*ibid.*, p. 151).

elles deviennent réellement des lois, et non pas avant»[1]. Dieu nous garde ! En quelle époque sommes-nous tombés, où les lois immuables de Dieu et de la nature en viennent à dépendre des lois variables des mortels, tout comme si l'on se mettait en tête de régler la marche du soleil sur les mouvements de l'horloge.

T.H. Jusque-là, il n'avait à aucun moment offert d'amender une seule des doctrines contre lesquelles il vitupère ; mais ici, il le fait. Il affirme que j'ai une perception confuse de quelque chose que je ne suis pas capable d'appréhender et d'exprimer clairement. Examinons l'expression plus claire de Monseigneur. « Nous admettons », déclare-t-il, « que, quand bien même les lois ou les commandements d'un prince souverain seraient erronés, ou injustes, ou préjudiciables, en bref tels qu'un sujet ne saurait les estimer bons en eux-mêmes ni les approuver, celui-ci est tenu de s'y résigner, et ne peut s'y opposer ni leur résister autrement que par les prières et par les larmes, et tout au plus par la fuite ». Il suit clairement de là que, quand un souverain a fait une loi, fût-elle erronée, alors, si un sujet s'y oppose, il commet un péché. Aussi souhaiterais-je vivement savoir si, lorsque quelqu'un a enfreint cette loi en faisant ce qu'elle interdisait ou en refusant de faire ce qu'elle commandait, il s'y est opposé ou non. Si enfreindre la loi, c'est s'y opposer, Monseigneur accorde ce point. Il ne s'est donc pas exprimé ici avec une clarté telle que l'on comprenne la différence entre enfreindre une loi et s'y opposer. Quoiqu'il existe de la différence entre enfreindre une loi et s'opposer à ceux que l'on envoie, accompagnés de la force publique, veiller à son exécution ; néanmoins, entre l'infraction et le fait de s'opposer à la loi elle-même, il n'en existe pas. En outre, quand le sujet estimerait la loi juste, comme dans le cas où elle condamne un voleur à mort, celui-ci peut pourtant s'opposer légitimement à l'exécution, non seulement par des prières, des larmes et la fuite, mais aussi (comme je le pense) par tout moyen à sa portée. En effet, si grande qu'ait été sa faute, il n'en commet aucune en s'employant à sauver sa vie[2]. La loi le prévoit d'ailleurs, et, pour cette

1. *Lev*, XXVI, 8.

2. En effet, comme Hobbes s'est employé à le démontrer, « il existe certains droits tels qu'on ne peut concevoir qu'aucun homme les ait abandonnés ou transmis par quelques paroles que ce soit, ou par d'autres signes. Ainsi, pour commencer, un homme ne peut pas se dessaisir du droit de résister à ceux qui l'attaquent de vive force pour lui enlever la vie : car on ne saurait concevoir qu'il vise par là quelque bien pour lui-même. On peut en dire autant à propos des blessures, des chaînes et de l'emprisonnement, à la fois parce qu'il n'y a pas d'avantage consécutif au fait de souffrir ces choses (comme il y en a au fait de souffrir qu'un autre soit blessé ou emprisonné) et parce qu'il n'est pas possible de dire, quand vous voyez des gens

raison, ordonne que les criminels soient menés enchaînés et cernés d'hommes en armes au lieu d'exécution. Rien ne s'oppose à la loi que le péché ; rien ne s'oppose à l'officier de paix que la force. Ainsi, Monseigneur n'a pas eu la vue assez perçante pour percevoir la différence entre la loi et l'officier. Il affirme d'autre part : « Nous admettons que les lois ont le pouvoir de lier la conscience d'un chrétien, en elles-mêmes et non pas par elles-mêmes ». Les Ecritures ne lient pas davantage la conscience parce qu'elles sont les Ecritures, mais parce qu'elles venaient de Dieu. Tout pareillement, le Livre des Statuts d'Angleterre[1] lie nos consciences en lui-même, et non pas par lui-même, mais par l'autorité du roi, qui possède seul, en vertu d'un droit qu'il tient de Dieu, les pouvoirs législatifs[2]. Il dit encore : « Nous admettons que, dans les cas douteux, le souverain et la loi sont toujours présumés être dans le vrai ». S'il présume qu'ils sont dans le vrai, comment ose-t-il présumer que les cas qu'ils tranchent sont douteux ? « Cependant », ajoute-t-il, « dans les cas évidents qui n'autorisent pas le doute, il vaut toujours mieux obéir à Dieu qu'à l'homme ». Si fait, et dans les cas douteux également, dirai-je. Mais il ne vaut pas toujours mieux obéir aux pasteurs de rang inférieur qu'au pasteur suprême, qui est le roi. Quels sont, de toute façon, ces cas qui n'autorisent pas le doute ? Je n'en connais que fort peu, et de ceux dont Monseigneur n'était guère familier.

J.D. Mais il n'est pas digne de mes efforts, et il n'est pas, non plus, dans mon intention de poursuivre chaque ombre de question qu'il fait surgir. Il suffira de cueillir un bouquet de fleurs (ou plutôt une botte de mauvaises herbes) dans ses écrits et de les présenter au lecteur, qui les distinguera aisément des plantes saines à leur pestilence. En voici quelques-unes.

T.H. Quant au bouquet qui suit, rien ne manque pour qu'il embaume, que d'en essuyer le venin que l'haleine de Monseigneur a projeté sur certaines des fleurs qui le composent.

J.D. 1) « Prendre plaisir à seulement s'imaginer en possession des biens d'un autre homme, de ses domestiques ou de sa femme, sans avoir nulle intention de les lui enlever par force ou par ruse, n'est pas enfreindre la loi qui proclame : 'Tu ne convoiteras point' »[3].

qui usent de violence à votre égard, s'ils recherchent votre mort ou non » (*Lev*, XIV, 10).

1. Autrement dit, le registre des lois d'origine parlementaire.

2. Il faut sans doute comprendre : les pouvoirs juridiques nécessaires pour légiférer. Voir plus haut, p. 248, n. 1 et 2.

3. *Lev*, XXVII, 1.

T.H. Y eut-il jamais homme qui n'eût pris quelque plaisir à imaginer une chose qui, dans son esprit, lui serait agréable ? Ou quel péché y a-t-il, où ne se voit pas même une intention de commettre une injustice ? Mais Monseigneur ne voulait pas distinguer entre plaisir et dessein, ni entre un souhait et un vouloir. Voilà qui contenait du venin. Je suis convaincu que lui-même, avant son mariage, prit quelque plaisir à y penser, et pourtant, la femme n'était pas alors la sienne. Tout amour est plaisir, mais tout amour n'est pas péché. Sans cet amour pour ce que l'on ne possède pas encore, le monde n'eût pas été peuplé.

J.D. 2) « Si un homme, par la terreur d'une mort immédiate, est contraint à un acte contraire à la loi, il est excusé totalement, parce qu'aucune loi ne peut obliger un homme à renoncer à sa préservation ; c'est la nature qui le contraint à cet acte »[1]. Il formule cette même doctrine ailleurs : « Quand l'acteur fait une chose contraire à la loi de nature sur l'ordre de l'auteur, s'il est obligé par des conventions antérieures[2] à obéir à ce dernier, ce n'est pas lui mais l'auteur qui enfreint la loi de nature »[3].

T.H. La seconde fleur est, à la fois, suave et saine.

J.D. 3) C'est une « doctrine incompatible avec la société civile, que tout ce qu'un homme fait contre sa conscience est péché »[4].

T.H. Il est évident que faire ce qu'on pense, en conscience, être péché est péché ; car c'est agir au mépris de la loi elle-même ; et c'est pour cette raison que des ignorants à la conscience égarée désobéissent à la loi, ce qui est néfaste à tout gouvernement.

J.D. 4) « Le royaume de Dieu n'est fermé qu'à ceux qui pèchent, c'est-à-dire, à ceux qui n'ont pas manifesté l'obéissance due aux lois de Dieu ; et il ne leur est pas fermé s'ils croient aux articles nécessaires de la foi chrétienne »[5].

5) « Il nous faut savoir que le véritable aveu du péché, c'est le repentir lui-même »[6].

6) » Une opinion dont l'enseignement a été officiellement décidé ne saurait être une hérésie, pas plus que les princes souverains qui lui donnent autorité ne sauraient être hérétiques »[7].

1. *Ibid.*, XXVII, 25. Bramhall cite le début et la fin de ce paragraphe du *Léviathan*.

2. L'expression est au pluriel dans la citation de Bramhall comme dans la reprise qu'en fait Hobbes, alors qu'elle est au singulier dans le *Léviathan*.

3. *Lev*, XVI, 8.

4. *Ibid.*, XXIX, 7.

5. *DCi*, III, XVIII, 2.

6. *Ibid.*, III, XVII, 25.

7. *Lev*, XLII, 129.

T.H. Les quatrième, cinquième et sixième fleurs sentent bon. Mais affirmer que le prince souverain d'Angleterre est un hérétique, ou qu'un acte du Parlement est hérétique, exhale une puanteur abominable ; comme si l'on eût eu cette pensée *primo Elizabethae*, avant le règne d'Elizabeth[1].

J.D. 7) « Gouvernement temporel et gouvernement spirituel ne sont que deux expressions destinées à faire voir double aux gens et à les amener à se tromper sur la personne de leur souverain légitime (...). Il n'est d'autre gouvernement en cette vie, de l'Etat ou de la religion, que temporel »[2].

8) « Il est manifeste que ceux qui autorisent une doctrine contraire à ce en quoi ils croient et à ce qu'ils estiment nécessaire » (au salut) « agissent contre leur conscience et veulent, pour autant qu'il leur soit possible, la destruction éternelle de leurs sujets »[3].

T.H. La septième et la huitième sont roses et jasmin. Mais d'avoir omis les mots « au salut » était du venin.

1. Par « avant Elizabeth », Hobbes entend peut-être : sous le règne de Marie Tudor, c'est-à-dire au temps de la réaction catholique, auquel il a déjà fait allusion. Cependant, même alors, il ne semble pas qu'aucun acte officiel eût déclaré hérétique un « prince souverain d'Angleterre ». Seuls les deux prédécesseurs de Marie, Henri VIII (1509-1547) et Edouard VI (1547-1553) eussent pu correspondre à cette description (le second beaucoup plus que le premier), mais les dénoncer comme hérétiques eût été manque de déférence envers, respectivement, le père et le demi-frère de la reine. Si, d'autre part, le Parlement abrogea tous les statuts qui avaient réformé l'Eglise d'Angleterre, il accomplit cette tâche avec le souci juridique d'effacer un schisme, plutôt qu'avec la préoccupation théologique d'extirper une hérésie. Sauf erreur, les actes qu'il annula ainsi ne furent pas stigmatisés comme hérétiques. Les « affirmations » mentionnées par Hobbes renverraient alors à des œuvres de propagande catholique non officielle, et continentale plutôt qu'anglaise. Une autre hypothèse, non dénuée de vraisemblance, est que Hobbes songe à une époque antérieure à celle de Marie Tudor. Dans ce cas, ce sont les accusations portées en Angleterre ou sur le continent à l'encontre d'Henri VIII ou d'Edouard VI qui peuvent être visées.

2. *Lev*, XXXIX, 6.

3. *DCi*, II, XIII, 5. Cette citation est tronquée. La phrase exacte est : « Cela supposé, on peut se demander si les princes souverains et tous ceux qui, soit seuls soit à plusieurs, exercent le pouvoir supême dans la république, ne pèchent pas contre la loi de nature, dans le cas où ils ne font pas publier et enseigner la doctrine et le culte dont eux-mêmes croient qu'ils conduisent nécessairement les citoyens au salut éternel, ou bien encore dans le cas où ils autorisent l'enseignement et la publication de la doctrine contraire. Il est manifeste qu'ils agissent contre leur conscience et veulent, pour autant qu'il leur soit possible, la perdition éternelle des citoyens (*aeternam civium perditionem*) ».

J.D. 9) « Les sujets pèchent s'ils ne rendent pas à Dieu un culte conforme aux lois de la république »[1].

T.H. Il a empoisonné la neuvième et, de son fait, elle n'est plus mienne. Il cite mon livre *De Cive*, chapitre XV, 19, où j'écris : *regnante Deo per solam rationem naturalem*, par quoi j'entends que, *avant le don de l'Ecriture*, ils péchaient, ceux qui refusaient de rendre à Dieu un culte conforme aux rites et aux cérémonies du pays ; ce qui n'a de mauvaise odeur que pour les sujets indociles.

J.D. 10) « Croire en Jésus » (*in Jesum*) « est la même chose que croire que Jésus est le Christ »[2].

T.H. Ainsi en est-il toujours dans l'Ecriture[3].

J.D. 11) « Il ne peut y avoir contradiction entre les lois de Dieu et les lois d'une république chrétienne »[4]. Pourtant, nous voyons chaque jour des républiques chrétiennes se contredire l'une l'autre.

T.H. La onzième est bonne, également. Mais l'exemple de Monseigneur, que « des républiques chrétiennes se contredisent l'une l'autre », n'a rien à faire ici. Leurs lois se contredisent bien, mais elles ne contredisent pas la loi de Dieu. Dieu, en effet, commande à leurs sujets de leur obéir en toutes choses, et Monseigneur lui-même reconnaît que leurs lois, fussent-elles erronées, lient la conscience. Cependant, les républiques chrétiennes se contrediraient rarement l'une l'autre si elles ne donnaient force de loi à aucune doctrine qu'à celles qui sont nécessaires au salut.

J.D. 12) « Nul homme ne donne que dans l'attente de quelque bien pour lui-même. De tous les actes volontaires, l'objet est pour chacun son propre bien »[5]. Moïse, saint Paul et les Decius[6] n'étaient pas de cet avis.

T.H. Ce que Monseigneur ajoute à la douzième, savoir, que Moïse, saint Paul et les Decius n'étaient pas de mon avis est faux. En effet, les

1. *Ibid.*, III, XV, 19. « Conforme aux lois de la république » rend (en anglais) « κατὰ τὰ νόμιμα ». Comme le souligne Hobbes dans sa réplique, le contexte est celui du royaume naturel de Dieu, où « Dieu règne par la seule raison naturelle ».

2. *Ibid.*, III, XVIII, 10.

3. Dans le paragraphe cité, Hobbes se réfère à l'Evangile de Jean (Jean, V, 39 ; XI, 25 ; XX, 31), à la première épître de Jean (1 Jean, IV, 2 ; V, 1 ; V, 5), ainsi qu'aux Actes des Apôtres (Actes, VIII, 36-37).

4. *Lev*, XLIII, 23.

5. *Ibid.*, XV, 16.

6. Les Decius père et fils furent tous deux consuls dans la Rome républicaine : l'un en 340, l'autre en 312, 308, 297 et 295. Le premier s'illustra dans la guerre contre les Latins, le second dans la guerre contre les Samnites. Cicéron les cite comme exemples de grandeur d'âme et de courage (*De officiis*, I, III, 61 et III, IV, 15).

deux premiers firent ce qu'ils firent dans l'attente d'un bien pour eux-mêmes, qui était la vie éternelle ; et les Decius pour jouir d'un bon renom après leur mort. Monseigneur aussi, s'il avait cru qu'il est un bonheur éternel à venir, ou pensé qu'un bon renom après la mort a quelque valeur, eût dirigé toutes ses actions vers ces buts, et eût méprisé la richesse et les titres de ce monde.

J.D. 13) « Il n'est pas de connaissance naturelle de la condition de l'homme après la mort, bien moins de ce qui doit, alors, sanctionner les manquements à la foi, mais seulement une croyance fondée sur les déclarations d'autres hommes qui prétendent le savoir surnaturellement ou connaître ceux qui connaissaient ceux qui en connaissaient d'autres qui le savaient surnaturellement »[1].

T.H. La treizième est bonne et fraîche.

J.D. 14) « Le meurtre d'Urie par David ne fut pas une injustice infligée à Urie, parce que le droit de faire ce qui lui plaisait avait été donné à David par Urie lui-même »[2].

T.H. David lui-même confirme ce point quand il déclare : « Contre toi seulement j'ai péché »[3].

J.D. 15) « Celui à qui il appartient de trancher les controverses que peuvent soulever les diverses interprétations de l'Ecriture, possède un pouvoir impérial sur tous les hommes qui reconnaissent l'Ecriture comme la Parole de Dieu »[4].

16) « Ce qu'est le vol, ce qu'est le meurtre, ce qu'est l'adultère et, universellement, ce qu'est un tort, on le sait par la loi civile, c'est-à-dire, par les commandements du souverain »[5].

T.H. Pour la quinzième, il eût dû en disputer avec le chef de l'Eglise[6]. Quant à la seizième, j'eusse aimé demander à Monseigneur par quelles autres lois il eût voulu voir établir ce qu'est le vol, ou ce qu'est le tort, que par les lois faites au Parlement, ou par les lois qui distinguent le *meum* et le *tuum*. Son ignorance exhale une pestilence (c'est le mot même dont il s'est servi dans ce passage comme dans bien d'autres, et que j'ai négligé de relever) qui est celle de son intérêt personnel. Le roi nous dit ce qu'est le péché, en ce qu'il nous dit ce

1. *Lev*, XV, 8. La foi dont il est question dans cette phrase doit s'entendre au sens de la parole donnée.

2. *Ibid.*, XXI, 7. L'épisode d'Urie et de David se trouve en 2 Sam., XI.

3. Ps. 51, 6.

4. *DCi*, III, XVIII, 14. « Pouvoir impérial » rend (sous la plume de Bramhall) le latin *imperium*, qu'on pourrait plus proprement traduire par droit de domination ou d'empire.

5. *Ibid.*, II, VI, 16.

6. Autrement dit, avec le roi.

qu'est la loi. Il a autorisé le clergé à dissuader le peuple de pécher, et à le persuader, par de bons motifs tirés de l'Ecriture et de la raison, d'obéir aux lois ; et il suppose que le clergé (ses membres seraient-ils même âgés de moins de quarante ans), avec l'aide dont il bénéficie dans l'université, est capable, lorsque la loi n'est pas écrite, d'enseigner au peuple, aux jeunes et aux vieux, les règles qu'ils devraient suivre dans les cas de conscience douteux ; autrement dit, il l'autorise à exposer les lois de nature, mais non pas de telle manière qu'on doute s'il faut obéir aux lois du roi ou non. Tout ce que les pasteurs devraient faire, ils le tiennent de l'autorité du roi. Cette mienne doctrine n'est pas si mauvaise herbe.

J. D. 17) Il concède que « les copulations incestueuses des païens, selon leurs lois païennes, furent des mariages légitimes »[1]. Pourtant, l'Ecriture nous enseigne (Lévitique, XVIII, 28) expressément que, pour ces abominations, le pays de Canaan vomit ses habitants.

T.H. Il a corrompu la dix-septième par une interprétation fausse du passage de l'Ecriture. Dans ce chapitre, en effet, du début jusqu'au verset 20, sont interdits les mariages selon certains degrés de parenté. Du verset 20, qui commence par « De plus », jusqu'au vingt-huitième, sont interdits le sacrifice d'enfants à Moloc, la profanation du nom de Dieu et la sodomie avec un homme et une bête, dans ce but exprès (» Car ce sont là toutes les abominations qu'ont commises les hommes du pays, qui y ont été avant vous ; et le pays en a été souillé ») : « que le pays ne vous vomisse aussi ». Quant aux mariages selon les degrés de parenté interdits, ils ne sont pas rangés parmi les abominations des païens. En outre, pendant quelque temps après Adam, de tels mariages furent nécessaires.

J.D 18) « J'affirme que nul autre article de foi que celui-ci, que Jésus est le Christ, n'est nécessaire à un chrétien pour son salut »[2].

19) Parce que « le royaume du Christ n'est pas de ce monde, ses ministres ne peuvent, à moins d'être rois, requérir l'obéissance en son nom »[3]. Ils n'ont « aucun droit de commander, aucun pouvoir de faire des lois »[4].

T.H. Ces deux-là ont une odeur rassurante, et imprégnée d'Ecriture. C'est la doctrine contraire qui sent l'ambition, l'abus de compétence, ou le croupion de tyrannie romaine.

1. *DCi*, II, XIV, 10.
2. *Ibid.*, III, XVIII, 6.
3. *Lev*, XLII, 5.
4. *Ibid.*, XLII, 44.

J.D. 20) Je passe sur ses erreurs quant aux serments, aux vœux, à la résurrection, au royaume du Christ, au pouvoir des clefs, au pouvoir de lier et de délier, à l'excommunication, etc., et sur les confusions que son ignorance le conduit à commettre relativement au *meritum congrui* et *condigni*[1], à l'obéissance active et passive, et à bien d'autres sujets, par peur d'ennuyer le lecteur.

T.H. Les termes[2] de la théologie scolastique, auxquels appartiennent *meritum congrui, meritum condigni*, et l'« obéissance passive », sont si obscurs qu'aucun homme vivant ne peut dire ce qu'ils signifient, de sorte que ceux qui les emploient peuvent admettre ou désavouer leurs sens, selon ce qui leur paraîtra avantageux. Je n'ai pas affirmé que là était ce qu'ils voulaient dire, mais ce que je croyais qu'ils voulaient dire. En effet, aucun homme vivant ne peut indiquer ce qu'un disciple de l'Ecole entend par les mots qu'il utilise. Aussi les ai-je interprétés conformément à leur vraie signification. On parle d'un mérite *ex condigno* quand une chose est méritée par pacte ; ainsi, lorsque je dis que le laboureur est digne de son salaire, j'entends un *meritum ex condigno*. Mais lorsqu'un homme, par pure bonté d'âme, jette de l'argent à la foule, avec pour intention que celui qui en saisit une partie la garde pour lui[3], ce dernier mérite ce qu'il reçoit, non pas par pacte, ni en vertu d'un mérite antérieur, tel un laboureur, mais en raison d'un rapport de congruence avec le dessein de l'homme qui avait lancé l'argent. En tout autre sens, ces mots ne sont que du jargon, que Monseigneur avait appris par cœur. D'autre part, l'« obéissance passive » ne signifie rien, sauf si l'on peut parler d'« obéissance passive » à propos de quelqu'un qui s'abstient de faire ce que la loi a interdit. Au sens de Monseigneur, en effet, le voleur qui est pendu pour avoir volé a satisfait à la loi, ce qui est, à mon avis, absurde.

J.D L'ensemble de ses œuvres est un ramassis d'erreurs monstrueuses et d'absurdes paradoxes, émis avec l'impudence d'un bateleur, les fanfaronnades d'un charlatan, et l'autorité de quelque Pythagore ou « troisième Caton » récemment « tombé du ciel »[4].

Ainsi, nous avons vu comment les principes hobbesiens détruisent l'existence, la simplicité, l'ubiquité, l'éternité et l'infinité de Dieu, la

1. Voir *Lev*, XIV, 18.

2. On lit dans l'édition originale *The tears* (les larmes), ce qui n'a aucun sens ici. Molesworth a évidemment raison de proposer *The terms*.

3. *He should have*. Ces mots ne figurent pas dans l'édition originale. La phrase n'a de sens que sous la forme qu'on trouve chez Molesworth.

4. Emprunt à un vers de Juvénal : « Voilà qu'il est tombé un troisième Caton du ciel » (*Satires*, II, 40). En d'autres termes, un troisième censeur, donneur de leçons, redresseur de torts nous est arrivé.

doctrine de la sainte Trinité, l'union hypostatique, l'office royal, sacerdotal et prophétique du Christ, l'être et l'opération du Saint-Esprit, le Ciel, l'Enfer, les anges, les démons, l'immortalité de l'âme, l'Eglise catholique et les Eglises nationales; les Saintes Ecritures, les saints ordres, les saints sacrements; tout l'édifice de la religion et le culte divin; les lois de nature, la réalité de la bonté, de la justice, de la piété, de l'honnêteté, de la conscience, et de tout ce qui est sacré. Si ses disciples ont une foi implicite[1] telle qu'ils soient capables de digérer toutes ces choses, ils ont des estomacs d'autruches.

T.H. Il conclut ici son premier chapitre sur d'amers reproches, pour que son lecteur garde (c'est, du moins, ce qu'il pensait) la trace de l'aiguillon. Peut-être suppose-t-il qu'il ne lira que le début et la fin de son livre, selon une habitude fort répandue. Cependant, pour déjouer cette petite habileté, il me faut désirer du lecteur l'une de ces deux choses : soit qu'il accepte de lire en même temps les passages de mon *Léviathan* que cite l'évêque, et d'examiner non seulement la façon dont il répond à mes arguments, mais aussi ce que sont les arguments qu'il produit contre les miens; soit qu'il veuille bien s'abstenir de me condamner, fût-ce en pensée, car autrement, il commet une injustice. Le nom d'évêque possède grande autorité; mais les mots employés dans ces lignes ne sont pas d'un évêque, mais d'un scolastique en proie à la passion; ils sont trop violents et inconvenants de la part de quiconque. Par surcroît, ils sont inexacts. Qui, me connaissant, dira que j'ai l'impudence d'un bateleur, ou bien que j'ai accoutumé de fanfaronner sur quelque sujet que ce soit, *a fortiori* que j'aime les jeux de charlatans? Ce que sont mes œuvres, Monseigneur n'en était pas bon juge. Mais, maintenant qu'il m'a provoqué, j'en dirai ce que voici; que ni lui, s'il eût vécu, ni moi, si je le voulais, ne pourrions éteindre[2] la lumière que la plus grande partie d'entre elles a fait naître dans le monde; et que, à ces doctrines qu'il attaque, je trouve peu d'adversaires, hormis ceux dont les avantages ou la réputation de savoir sont en cause dans ce qu'elles exposent. Il m'accuse, en premier lieu, de détruire l'existence de Dieu; autrement dit, il voudrait faire accroire au monde que je suis athée. Mais sur quoi fonde-t-il pareille accusation? Sur le fait que j'affirme que Dieu est un esprit, mais corporel. J'y suis pourtant autorisé par saint Paul, qui déclare (1 Cor., XV, 44) :

1. La foi implicite (*fides implicita*) procède de la soumission de l'individu aux doctrines enseignées par l'Eglise. Elle exclut doute, interrogation, réflexion personnelle. Elle est sans réserves et absolue. Cf. *Lev*, XXXII, 2.

2. Ed. orig. : *neither he if he had lived could, nor I if I would can extinguish.* Mlsw. : *neither he (if he had lived), nor I if I would, could extinguish.*

« S'il y a un corps animal, il y a aussi un corps spirituel. » Qui tient qu'il est un Dieu[1], et que Dieu est réellement quelque chose (car le « corps » est sans nul doute une « substance réelle »), est aussi éloigné d'être athée qu'on peut l'être[2]. Mais qui affirme que Dieu est une « substance incorporelle », personne ne peut savoir avec certitude s'il est athée ou non. Nul homme vivant, en effet, ne peut dire s'il existe aucune « substance » qui ne soit pas aussi « corporelle » ; car ni le mot « incorporel », ni « immatériel », ni aucun mot équivalent n'ont de fondement dans l'Ecriture ni en raison. Bien au contraire, on trouve en Colossiens, II, 9, qu'« en Christ habite corporellement toute la plénitude de la divinité » ; et Tertullien soutient que Dieu est soit une « substance corporelle », soit « rien »[3]. Encore l'Eglise ne l'a-t-elle, pour ce motif, jamais condamné. Pourquoi en est-il ainsi ? Non seulement Tertullien mais tous les hommes savants appellent « corps » ce qu'on peut voir, d'une part, et, d'autre part, ce qui a de la grandeur, ou qui est quelque part ; car ils avaient plus de vénération pour la substance divine que ceux qui osaient penser qu'elle n'avait aucune « grandeur », ou qu'elle n'était « nulle part ». Quant à ceux pour qui Dieu est un phantasme, comme le soutenaient les exorcistes de l'Eglise de Rome, c'est-à-dire, une chose qu'on rangeait à l'époque parmi les esprits, dont on disait qu'ils hantaient les cimetières et qu'ils étaient les âmes de personnes enterrées, ceux-là réduisent Dieu à n'être rien du tout. Mais comment ? Etaient-ils athées ? Non point. Bien que, en effet, par ignorance de ce qu'est le nécessaire enchaînement des conséquences, ils exprimassent ce qui équivalait à de l'athéisme, en leur cœur ils croyaient que Dieu était une substance et, s'ils avaient su ce que « substance » et « corporel » signifiaient, ils fussent convenus qu'il était une substance corporelle. Cet *athéisme par voie de conséquence* est ainsi un piège difficile à éviter, même pour les plus saints hommes d'Eglise. Pareillement, celui qui affirme que Dieu est « entièrement ici », « entièrement là », et « entièrement partout », détruit, par voie de conséquence, l'unité de Dieu, l'infinité de Dieu, la simplicité de Dieu ; et c'est ce que font les gens de l'Ecole, lesquels sont donc des *athées par voie de conséquence*, bien que tous ne disent pas en leur cœur qu'il n'est pas de Dieu. De même, en exemptant la volonté de l'homme de toute sujétion à la nécessité de la volonté ou des décrets de Dieu, Monseigneur l'Evêque nie, *par voie de conséquence*, la

1. Ed. orig. : *He that holds that there is a God.* Mlsw. : *He that holds there is a God.*

2. Ed. orig. : *as is possible to be.* Mlsw. : *as it is possible to be.*

3. Voir, dans *De la liberté et de la nécessité*, de la p. 182 à la p. 184.

prescience divine, ce qui se ramène encore à de l'*athéisme par voie de conséquence*. Mais, de cette proposition que Dieu est un « esprit corporel » et « infiniment pur », on ne peut tirer aucune conséquence indigne ou honteuse.

Voilà[1] pour le premier chapitre de Monseigneur, en guise de justification de mon *Léviathan* pour ce qui touche la religion, et avec l'intention toute particulière d'effacer cette injuste calomnie lancée contre moi par l'évêque de Derry. Quant au second chapitre, qui a trait à mes doctrines civiles, dont les erreurs, à supposer qu'elles en contiennent aucune, ne me vaudront guère de discrédit, je ne prendrai pas la peine d'y répondre.

Attendu que Monseigneur a, d'ignorante manière, parlé ici et là, dans son discours, d'hérésie, et que certains autres n'ont pas hésité à déclarer publiquement qu'il se trouve bien des hérésies dans mon *Léviathan*[2], j'ajouterai à mon propos, en guise de réponse générale, une relation historique touchant ce que signifie ce mot d'hérésie, depuis son premier emploi par les Grecs jusqu'au temps présent[3].

1. L'édition originale n'observe pas ici d'alinéa. Eu égard au caractère de conclusion des lignes qui suivent, Molesworth me semble pleinement fondé à en proposer un.

2. Très probablement une allusion aux accusations portées au Parlement contre les doctrines théologiques formulées dans le *Léviathan*. Voir l'introduction.

3. On trouvera la traduction du traité annoncé, la *Relation historique touchant l'hérésie et son châtiment*, au tome XII-1 des *Œuvres*, *Hérésie et histoire*.

GLOSSAIRE DES NOTIONS

GLOSSAIRE DES NOMS PROPRES

GLOSSAIRE DES NOTIONS

Les astérisques signalent un nom ou une notion que l'on trouvera dans l'un des deux glossaires.

ABSOLU : la nécessité absolue se réalise en dehors de toute hypothèse ou condition (telle cause produira nécessairement tel effet). Elle se distingue en cela de la nécessité hypothétique* (si tel événement a lieu, il aura nécessairement telle conséquence). Selon Hobbes, il n'est de nécessité qu'absolue : supposer qu'un fait survienne, c'est envisager les causes en conséquence desquelles il *devra* se produire.

ACTE DE SUPRÉMATIE : plusieurs actes du Parlement portent cette appellation. Deux furent adoptés sous Henri VIII*, en 1534 et 1536, qui mettaient fin à l'autorité du pape sur l'Eglise d'Angleterre. Celui auquel on se réfère généralement en parlant de l'Acte de Suprématie sans précision de date fut adopté sous Elizabeth* en 1559. Il disposait que les membres du clergé et les serviteurs laïques de la Couronne devaient reconnaître par serment le souverain comme « le seul gouverneur suprême de ce royaume et de tous pays et possessions de sa Majesté, en toutes affaires et causes spirituelles ou ecclésiastiques aussi bien que temporelles ». Après le schisme était effacée la séparation institutionnelle entre l'Eglise et l'Etat.

ADIAPHORISME : doctrine d'origine stoïcienne et développée par certains réformateurs, Mélanchthon* en particulier, selon laquelle il convient de distinguer l'essentiel de la foi – généralement réductible à la croyance dans le Christ – des points de doctrine et des formes de culte impertinents au salut (les *adiaphora*, ou choses indifférentes). Cette distinction a un fondement théologique : le salut par la foi. Elle vise à éteindre les querelles religieuses entre chrétiens.

ANABAPTISTES : terme applicable à divers groupes religieux issus de la Réforme qui refusaient de laisser baptiser les enfants et réinstituèrent le baptême des croyants. L'anabaptisme s'accompagnait presque toujours du refus d'exercer aucune magistrature civile et d'un pacifisme intégral. Certains de ses adhérents étaient favorables à une forme de communisme. Beaucoup étaient des anti-trinitaires*. Leur conception de l'eucharistie était généralement proche de celle de Zwingli*. La plupart étaient mortalistes*.

Chez un petit nombre – les melchiorites* – revivait le docétisme* antique dans sa variante valentinienne*.

ANTÉCÉDENT : par sa volonté antécédente, Dieu veut que tous les hommes soient sauvés. Prévoyant les fautes des pécheurs, il veut, par sa volonté conséquente*, que ceux-ci soient punis.

ANTHROPOMORPHITES : secte fondée au IVe siècle par Audius* (aussi parle-t-on également des audiens*). Selon ce dernier, on peut déduire de l'affirmation que Dieu a créé l'homme à son image (Genèse, I, 27) l'idée que Dieu a la forme humaine.

ANTI-TRINITARISME : concept extensif applicable à diverses formes de mise en cause du dogme de la Trinité.

Dans l'Eglise primitive, le premier mouvement théologique concerné est le *monarchianisme* (IIe -IIIe siècles). Voulant affirmer avec force l'unité de la divinité contre le polythéisme, ses représentants en viennent à nier l'existence indépendante du Fils et du Saint-Esprit. Pour les uns, dit *adoptianistes* (Théodote, Artémon, Paul de Samosate*), Jésus n'est Dieu qu'à proportion de l'influence exercée sur sa personne purement humaine par le Créateur. Pour les autres, dits *modalistes* (Praxéas*, Sabellius*), Père, Fils et Esprit ne constituent pas trois personnes distinctes, mais trois aspects, modalités ou noms du même être unique envisagé selon ses opérations : Père en tant que créateur du monde, Fils en tant que rédempteur incarné, Esprit en tant que sanctificateur des âmes.

Au IVe siècle, l'*arianisme*, doctrine qui tire son nom de l'évêque Arius*, nie explicitement la co-éternité et la consubstantialité des trois personnes de la Trinité. Celles-ci renvoient à trois hypostases ou substances distinctes, séparées, différentes en leur nature, étrangères l'une à l'autre. L'Esprit est l'être sage conçu par Dieu pour créer le monde. Le Christ est une créature humaine que Dieu a rendue parfaite pour qu'elle dispense efficacement son enseignement moral.

Aux XVIe-XVIIe siècles, le socinianisme*, que l'on peut considérer comme une branche du mouvement anabaptiste*, reprend, en l'infléchissant, la doctrine arienne de l'humanité du Christ : aux yeux des premiers sociniens, ce dernier est fils de Dieu par une opération surnaturelle. En Angleterre, le socinianisme donnera naissance, à la fin du XVIIe siècle, à des communautés unitariennes plus strictement ariennes.

ARIANISME : voir ANTRINITARISME

ARMINIANISME : doctrine professée par Arminius*, théologien hollandais. Tout en maintenant formellement la notion de prédestination, elle affirmait que la grâce divine, nécessaire au salut, n'est pas imposable, car l'homme peut y résister. Le libre arbitre était donc admis à participer au salut. L'arminianisme fut violemment combattu par les calvinistes stricts qui, regroupés autour de Gomar*, en obtinrent la condamnation au synode

de Dordrecht, ou Dort (1619). Soutenu, en Hollande, par les remontrants, dont les tendances politiques étaient de caractère libéral, il s'identifia, en Angleterre, à un mouvement clérical d'inspiration absolutiste symbolisé par l'archevêque William Laud*. Le projet laudien* consistait à effacer toute trace de puritanisme de l'Eglise d'Angleterre. Aux yeux de ses adversaires, « arminien » était synonyme de crypto-papiste et de despotique.

ARTICLES (TRENTE-NEUF) : articles de foi adoptés par l'Eglise d'Angleterre en 1563, confirmés en 1571 et ratifiés par la reine Elizabeth* cette même année. Ils remplaçaient les 42 Articles adoptés en 1553 sous Edouard VI*. L'orientation théologique générale restait cependant la même. Comme on le constate à lire les articles consacrés au rôle de l'Ecriture (VI), au libre arbitre (X), aux œuvres (XI à XIV), à la prédestination (XVII), aux sacrements (XXV) et, en particulier, à l'eucharistie (XXVIII), l'ensemble de ces textes témoigne du ralliement de l'Eglise d'Angleterre à la Réforme, avec, selon les sujets, des formulations plus proches de Luther ou de Calvin. En 1595, le scandale provoqué par l'enseignement de Pierre Baro* à Cambridge conduisit à la publication des Articles de Lambeth sur l'ordre de l'archevêque de Cantorbéry John Whigift*. Un net infléchissement en direction du prédestinatianisme le plus rigoureux s'y marquait. Mais, à la Conférence de Hampton Court, en 1604, Richard Bancroft, successeur de John Whitgift, déjoua les efforts des puritains pour faire ajouter les Articles de Lambeth à ceux de 1559. Les Trente-Neuf Articles, avec leur dimension synthétique au regard des principales tendances de la théologie réformée, conservèrent leur statut d'unique exposition de la foi anglicane.

CLEFS : dans le Nouveau Testament, le pouvoir des clefs, ou pouvoir de lier et de délier, est celui de remettre ou de retenir les péchés.

CONCILES GÉNÉRAUX : les quatre premiers d'entre eux furent retenus comme référence, dans l'Acte de Suprématie de 1559, pour une éventuelle définition des hérésies relevant de la Haute Commission*. Il s'agit des conciles de Nicée (325), de Constantinople (381), d'Ephèse (431) et de Chalcédoine (451).

CONDITIONALISME : croyance à l'anéantissement des réprouvés. Selon cette doctrine, l'homme est mortel et seuls ceux qui ont la foi connaîtront, à compter du Jugement, la vie éternelle. Dans l'Antiquité, Arnobe de Sicca* fut conditionaliste. A l'époque moderne, les sociniens* le furent, de même que Hobbes. Il convient de distinguer cette croyance de la doctrine origéniste* du salut final des réprouvés (la « restitution universelle »).

CONSÉQUENT : alors que, par sa volonté antécédente*, Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, il veut, par sa volonté conséquente, que les pécheurs, dont il prévoit les fautes, soient punis. Cette distinction est soutenue par Bramhall, récusée par Hobbes.

CONTRADICTION : voir EXERCICE.

CONTRARIÉTÉ : dans la langue scolastique, la liberté dite de contrariété ou de spécification consiste dans la possibilité de choisir entre deux ou plusieurs objets. En choisissant entre un bien et un mal, l'homme use de cette liberté de contrariété, qu'il convient de distinguer de la liberté d'exercice*, propre à Dieu et aux bons anges.

CONVOCATION : assemblée des représentants du clergé de l'Eglise d'Angleterre. Réunie, en droit, à l'initiative du monarque, elle statue sur toutes affaires ecclésiastiques.

DOCÉTISME : tendance à considérer l'humanité du Christ comme apparente plutôt que réelle. On la trouve illustrée par la plupart des gnostiques et par les hérésiarques soumis à l'influence de la gnose comme Valentin*.

ÉLECTION : dans la controverse de Hobbes avec Bramhall, le mot s'entend parfois au sens théologique (le choix de ceux que Dieu veut sauver : les élus), parfois au sens philosophique (le choix que fait la volonté de tel ou tel objet, et en quoi s'accomplit un acte électif).

ERASTIANISME : principe (plutôt que doctrine) énoncé par Thomas Eraste* selon lequel le pouvoir spirituel doit être soumis à l'autorité du pouvoir temporel. Une seule juridiction doit s'exercer dans l'ensemble de la société, celle du magistrat civil.

EXERCICE : dans la langue scolastique, la liberté dite d'exercice ou de contradiction consiste dans la possibilité d'accepter ou de repousser un objet. Dieu et les bons anges, dont la volonté se porte nécessairement vers un bien (elle ne saurait balancer entre un bien et un mal), usent de cette liberté d'exercice, qu'il convient de distinguer de la liberté de contrariété*, propre à l'homme.

HAUTE COMMISSION : tribunal ecclésiastique créé en conséquence de l'Acte de Suprématie de 1559. Chargé de veiller à la pureté de la doctrine et à l'uniformité de la pratique religieuse, il s'efforça d'imposer une stricte discipline dans l'Eglise. Cette tâche l'engagea bientôt dans une lutte active contre le courant puritain. La frontière séparant ses fonctions ecclésiastiques d'un rôle politique, ténue dès l'origine, s'estompa encore. Considéré comme un instrument de l'absolutisme royal, il fut aboli par le Long Parlement* en 1641.

HYPOSTASE : nature ou substance. L'union hypostatique désigne l'union des natures humaine et divine en Christ. Les personnes de la Trinité constituent trois hypostases au sens où elles ne se confondent pas, bien que la substance de la divinité soit une (aussi les dit-on consubstantielles).

HYPOTHÉTIQUE : la nécessité hypothétique, ou conditionnelle, ou de supposition, repose sur une hypothèse (*si* tel événement a lieu, il sera nécessaire qu'il produise tel effet). Elle se distingue de la nécessité absolue* qui exclut toute condition. Cette distinction, évidemment récusée par Hobbes, est l'un des fondements du rejet du nécessitarisme.

LATITUDINARISME : ni doctrine, ni principe précis, mais attitude d'esprit libérale ou tolérante observable chez certains anglicans à partir des années 1630. Elle repose sur un triple fondement : la conscience de la faillibilité de l'Eglise ; la volonté de réduire les articles de foi considérés comme nécessaires au salut à un nombre minimal ; l'inclination à considérer le christianisme comme une religion intrinsèquement raisonnable. Elle se traduit par le désir d'incorporer à l'Eglise – au lieu de les exclure et de les persécuter – les courants protestants les moins « radicaux ». Elle devient fréquente, sinon dominante, dans la hiérarchie anglicane aux alentours de la Glorieuse Révolution (1688-1689).

LAUDIEN : qualifie l'orientation donnée à l'Eglise d'Angleterre par l'archevêque de Cantorbéry William Laud, nommé à cette fonction par Charles Ier en 1633. Arminien* en théologie, Laud mit en œuvre une politique d'uniformité liturgique, de restauration et d'embellissement des églises et, en règle général, d'élimination, de la doctrine comme de la pratique, de ce qui relevait du puritanisme calviniste. Entièrement acquis à la monarchie de droit divin, il soutenait la doctrine de l'obéissance passive du sujet à l'autorité constituée. Simultanément, il était convaincu que l'épiscopat remplissait sa mission de direction de l'Eglise *jure divino*. John Bramhall est un parfait exemple de prélat laudien.

LIVRE DES PRIÈRES PUBLIQUES (*Book of Common Prayer*) : texte fondamental de l'Eglise d'Angleterre adopté en 1559, sous Elizabeth*, qui expose la liturgie et le credo anglicans. Il avait été précédé de deux livres semblables, adoptés en 1549 et en 1552, sous Edouard VI*. Il fut légèrement modifié en 1604 (ajout d'une seconde partie au catéchisme) et en 1662 (rétablissement de la « Déclaration sur la génuflexion » retenue en 1552 et supprimée en 1559).

LONG PARLEMENT : Parlement élu en 1640 et qui ne cessa d'exister, à proprement parler, qu'en 1660. Sa durée couvrit donc toute la période révolutionnaire. Il connut, cependant, bien des vicissitudes et fut l'objet de plusieurs « épurations ».

MANICHÉISME : doctrine prêchée par l'hérésiarque Manès*. Elle s'articule autour de l'idée d'une lutte éternelle entre les principes du bien et du mal, de la lumière et des ténèbres, de l'esprit et de la matière, de Dieu et du Diable. Le salut, qui consiste à vivre selon l'esprit, s'obtient par la science, dont les principes ont été prêchés par Jésus, Zoroastre et Bouddha.

MORTALISME : croyance au caractère intégralement mortel de l'homme. Cette négation de l'immortalité de l'âme peut revêtir plusieurs formes. Le *psychopannychisme* tient pour un sommeil de l'âme entre le moment de la mort et la résurrection. Le *thnétopsychisme* affirme que l'âme meurt avec le corps et que les deux ressuscitent ensemble. La plupart des anabaptistes*, sociniens* compris, étaient mortalistes, tout comme Hobbes.

NUNC STANS : expression reprise par saint Thomas de Boèce*, qui signifie un « maintenant immuable ». Elle qualifie le temps sans durée ni succession, autrement dit l'éternité de Dieu, auquel toutes choses, passées ou futures, sont présentes.

OBÉISSANCE PASSIVE : doctrine politique prêchée par l'Eglise d'Angleterre tout au long du XVII^e siècle. Elle s'articule autour de trois principes. La monarchie existe par droit divin. La rébellion contre l'autorité établie est une impiété des plus graves. Ce n'est que dans des cas exceptionnels, impossibles à spécifier par avance, qu'il vaut mieux « obéir à Dieu qu'à l'homme ».

ORIGÉNISME : ensemble des doctrines professées par Origène*. Dans le contexte des débats relatifs à la destinée de l'âme, le mot renvoie à la croyance dans le salut final des réprouvés, réalisé lors de ce qu'Origène appelle la « restitution universelle ». Voir CONDITIONALISME.

PATRIARCALISME : doctrine politique élaborée par Sir Robert Fimer*. Le droit de paternité, qui confère à son détenteur un pouvoir absolu sur la structure familiale, constitue, tout à la fois, l'origine historique et le paradigme théorique de l'autorité politique. Il relève de la volonté divine, attestée dans le récit de la Genèse, et des lois de la nature. Il légitime le régime de la monarchie absolue.

PAULIANISTES : disciples de l'évêque anti-trinitaire Paul de Samosate*. Le concile œcuménique de Nicée (325) disposa qu'ils devraient être rebaptisés pour être admis dans l'Eglise.

PÉLAGIANISME : hérésie due au moine d'origine anglaise Pélage (début du V^e siècle) et condamnée au concile de Carthage en 411. Selon cette doctrine, il n'y a pas eu de péché originel qui se soit transmis d'Adam à tous les hommes, et la grâce divine n'est pas nécessaire au salut. L'homme peut se sauver par un bon usage de son libre arbitre. Le Christ est un prototype de moralité qu'il faut imiter. La grâce consiste dans son influence bénéfique. La foi n'est pas un don de Dieu, mais l'œuvre de la liberté humaine.

PERMISSIF : par sa volonté permissive, Dieu souffre la présence du mal dans le monde, qui est indispensable à la réalisation de sa justice. Cette doctrine, soutenue par Bramhall, est récusée par Hobbes.

PRISCILLIANISME : hérésie qui se développa en Espagne aux IV^e^-V^e^ siècles et fut condamnée par les conciles de Saragosse (380), de Tolède (400) et de Braga (563). Son inspirateur Priscillien, fortement marqué par le docétisme sabellien, niait la préexistence du Christ avant sa naissance tout de même que son humanité réelle. Il professait également que les anges et les âmes sont des émanations de la divinité.

PSYCHOPANNYCHISME : voir MORTALISME.

SOCINIANISME : doctrine néo-arienne qui doit son nom à l'anabaptiste italien Lelio Sozzini* (ou Socinus) et à son neveu Fausto Sozzini*. Ce dernier s'étant établi en Pologne, les sociniens se virent également qualifier de « Polonais ». Ayant fondé une université à Rakow, on les appela encore les « racoviens ». Les premiers d'entre eux, à la différence des ariens, professaient que le Christ, bien que purement humain, était fils de Dieu par une opération surnaturelle. Cette croyance céda progressivement la place à celle que le Christ n'avait pas d'origine divine. Anti-trinitaires*, les sociniens étaient aussi des adptes du mortalisme*. Ceux de Hollande – seul pays où ils ne furent pas persécutés – étaient proches des remontrants, défenseurs de l'arminianisme*. Aussi l'amalgame était-il fréquent, notamment chez leurs adversaires calvinistes, entre « arminien » et « socinien ».

SPÉCIFICATION : voir CONTRARIÉTÉ.

THNÉTOPSYCHISME : voir MORTALISME

VALENTINIANISME : doctrine hérétique qui tient son nom de Valentin*. Fortement marqué par la gnose, celui-ci divisait les hommes en pneumatiques ou spirituels (sauvés par la connaissance des mystères), en psychiques (aptes au salut selon leur usage du libre arbitre) et en hyliques (purement matériels et voués à l'anéantissement). Il professait également que le Christ, qui n'était pas d'origine humaine, n'avait rien de charnel et qu'il était passé par Marie sans rien lui emprunter (forme de docétisme*). Cette doctrine vivement combattue par Tertullien réapparut à la Renaissance chez certains anabaptistes dits « melchiorites »*. La négation de la corporéité du Christ se retrouva aussi chez les premiers Quakers.

GLOSSAIRE DES NOMS

AILLY, Pierre d' (1350-1420) : prélat et théologien français.

ALEXANDRE, saint (?-v. 326) : patriarche d'Alexandrie de 313 à sa mort. Il joua un rôle important dans la condamnation de l'arianisme*.

ANSELME, saint (1033-1109) : théologien et philosophe. Archevêque de Cantorbéry en 1093. On lui doit l'argument ontologique de l'existence de Dieu.

APELLES (II^e siècle) : hérésiarque disciple de Marcion*, dont il se détacha pour fonder sa propre secte (les « apellétiens », selon Tertullien*). Il professait que le monde a été créé par un ange mauvais et que le Christ, fils d'un Dieu bon, doté d'un vrai corps charnel, est venu ici-bas pour refaire l'œuvre du Créateur.

ARIUS (v. 280-v. 336) : hérésiarque qui niait la divinité du Christ. Sa doctrine, l'arianisme*, fut condamnée au concile de Nicée (325).

ARLINGTON, Henry Bennet, comte d' (1618-1685) : ministre de Charles II*. Il paraît avoir soutenu Hobbes contre ses adversaires du Parlement. Dédicataire du *Béhémoth*.

ARMINIUS, Jacques Hermanss ou Harmensen, dit (1560-1609) : théologien néerlandais. Initiateur d'un courant libéral au sein de l'Eglise réformée des Provinces-Unies. Violemment combattu par Gomar* et les calvinistes orthodoxes, l'arminianisme* inspira, en Hollande, la communauté des remontrants. Il eut une grande influence en Angleterre où il reçut le soutien de l'archevêque Laud*.

ARNAULD, Antoine (1612-1694) : théologien français. Figure de proue du parti janséniste. Auteur, entre autres œuvres, de la *Logique de Port-Royal* (1662, avec Nicole).

ARNOBE DE SICCA (seconde moitié du IIIe siècle) : apologiste chrétien qui défendit des vues peu orthodoxes. Son traité *Adversus nationes* offre une formulation parfaite du conditionalisme* qu'on retrouve chez Hobbes.

ATHANASE, saint (295-373) : docteur de l'Eglise. Il prit une part active au concile de Nicée et lutta avec opiniâtreté contre l'arianisme*. Il n'est pas, comme le croyait Hobbes, l'auteur du symbole qui porte son nom et que l'on date, généralement, du VIIe siècle.

ATTERBURY, Francis (1662-1732) : prélat et controversiste anglican. L'un des principaux porte-parole du courant *High Church* au lendemain de la Glorieuse Révolution. Bien qu'ayant prêté serment au nouveau régime, il devint jacobite.

AUDIUS (?-372) : hérésiarque selon lequel Dieu a la forme humaine. Fondateur de la secte des anthropomorphites*.

AUGUSTIN, saint (354-430) : évêque africain, docteur et Père de l'Eglise. Il défendit la foi catholique contre les hérésies de son temps, en particulier celles des manichéens* et des pélagiens*.

AULU-GELLE (IIe siècle) : grammairien et critique latin. Ses *Nuits Attiques* sont une précieuse source d'informations sur les penseurs antiques.

BACON, Francis (1561-1626) : homme d'Etat et philosophe. Lord Chancelier de 1618 à 1621 (il dut quitter ses fonctions après avoir été accusé de corruption). Hobbes, semble-t-il, fut son secrétaire dans les années 1620.

BARO, Pierre ou Peter (1534-1599) : théologien d'origine française établi en Angleterre. Il professa, à Cambridge, des vues arminiennes* qui firent scandale et provoquèrent l'adoption des Articles* de Lambeth (1595) où se marqua l'adhésion (provisoire) de l'Eglise d'Angleterre à un calvinisme rigoureux.

BAXTER, Richard (1615-1691) : controversiste presbytérien. Très engagé dans le camp parlementaire au temps de la guerre civile, il soutint plus tard la restauration de la monarchie.

BELLARMIN, François-Robert (1542-1621) : jésuite italien. Avocat du pouvoir indirect du pape sur le temporel. Adversaire de prédilection des protestants et des gallicans. Souvent pris à partie par Hobbes.

BERNARD, saint (1091-1153) : moine et théologien. Docteur de l'Eglise. Fondateur de l'abbaye de Clairvaux. Il prêcha la seconde croisade.

BIDDLE, John (1615-1662) : socinien* anglais. Il invoqua le témoignage d'Arnobe* dans l'un de ses livres.

BLANDRATA, Giorgio (? -v. 1592) : médecin et théologien italien de sympathies sociniennes*.

BOÈCE (480-525) : philosophe et homme politique latin. Exécuté sous l'accusation de complot contre l'empereur Théodoric. Auteur de *La consolation de la philosophie*. On lui doit la définition de l'éternité comme *nunc stans**.

BOSC, Pierre du (1623-1692) : pasteur français. Il dut s'exiler en Hollande.

BRAMHALL, John (1594-1663) : prélat et théologien anglican. Evêque de Derry en 1634. Primat d'Irlande en 1661. Auteur de nombreux ouvrages qui firent de lui un défenseur en vue de l'arminianisme* anglais. Exilé sur le continent de 1644 à 1660, il fut un militant dévoué de la cause royaliste. Il eut avec Hobbes une longue controverse théologique et philosophique qui se traduisit, du côté de ce dernier, par la composition de *De la liberté et de la nécessité* (écrit en 1645, publié en 1654), des *Questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard* (1656), de la *Réponse à un livre intitulé 'La capture de Léviathan'* (écrit vers 1667-1668, publié en 1682). Les trois interventions marquantes de Bramhall dans cette controverse furent *A Defence of True Liberty* (1655), *Castigations* (1657), *La capture de Léviathan* (1658).

BROWNE, Sir Thomas (1605-1682) : médecin et écrivain. Admirateur d'Epicure. Son livre *Religio Medici* (1642) provoqua d'âpres polémiques, notamment au sujet de la doctrine du mortalisme* qui y était évoquée.

BUCHANAN, George (1506-1582) : humaniste et controversiste écossais. Adversaire de l'absolutisme. Précepteur du futur Jacques I^er^, qui rejeta ses idées politiques.

CALVIN, Jean (1509-1564) : réformateur religieux français. Auteur de l'*Institution de la religion chrétienne* (1536). Avocat d'un prédestinatianisme rigoureux. L'organisation qu'il donna à l'Eglise de Genève, ville où il était exilé, servit de modèle aux presbytériens d'Ecosse et d'Angleterre, qui adhéraient, par ailleurs, à sa théologie.

CATON D'UTIQUE (95-46 avant J.C.) : homme politique romain. Incarnation des vertus morales de la république.

CAVENDISH, William (mort en 1626) : premier comte de Devonshire. Il fit appel à Hobbes pour l'éducation de son fils.

CAVENDISH, William (1591 ? -1628) : fils du précédent. Second comte de Devonshire. Eduqué par Hobbes. Objet de l'éloge funèbre contenu dans l'épître dédicatoire de la traduction de Thucydide (1629).

CAVENDISH, William (1617-1684) : fils du précédent. Troisième comte de Devonshire. Partiellement éduqué par Hobbes. Dédicataire de la traduction de la *Guerre du Péloponnèse* (1629). Hobbes se trouvait à ses côtés, à Rouen, en 1645, lorsqu'il rédigea *De la liberté et de la nécessité*.

CAVENDISH, William (1592-1676) : cousin germain du second comte de Devonshire. Fait comte de Newcastle en 1628, marquis en 1643, duc en 1665. Souvent appelé, pour cette raison, Newcastle. Il organise en 1645, à Paris où il se trouve en exil, la rencontre entre Hobbes et Bramhall qui donnera naissance à la longue controverse opposant les deux hommes. C'est à lui qu'est adressé *De la liberté et de la nécessité*, traité auquel on se réfère parfois en l'appelant la « Lettre à Newcastle ». Il est le dédicataire de deux autres œuvres de Hobbes : les *Elements of Law* (1640), *A Minute or First Draught of the Optiques* (1646).

CAVENDISH, Sir Charles (1591-1654) : frère du précédent. Savant. Anobli en 1619. Très lié à Hobbes. On lui doit des notes prises sur une ébauche du *De Corpore*.

CHARLES I^er^ (1600-1649) : fils de Jacques I^er^*, il fut roi de 1625 à 1649. C'est sous son règne que commença, en 1640, la première révolution d'Angleterre. Il mourut décapité.

CHARLES II (1630-1685) : fils de Charles I^er^*, exilé en France pendant la plus grande partie de la période révolutionnaire, il monta sur le trône d'Angleterre lors de la restauration de la monarchie en 1660. Hobbes lui donna des leçons de mathématiques dans les années 1640.

CHARLETON, Walter (1619-1707) : médecin et littérateur. Ami de Hobbes. Anglican admirateur d'Epicure.

CHEYNELL, Francis (1608-1665) : controversiste puritain.

CHILLINGWORTH, William (1602-1644) : prêtre anglican. Ami de Falkland*. Auteur de *The Religion of Protestants* (1638). Certains voient dans cet ouvrage la première formulation du latitudinarisme*.

CHRYSIPPE (v. 281-v. 205 avant J.C.) : philosophe stoïcien. Il s'employa à concilier les idées de nécessité et de liberté.

CLARKE, Samuel (1675-1729) : philosophe et théologien. Hostile à Hobbes. Proche de Newton.

CLEMENT D'ALEXANDRIE (v. 150-v. 215) : apologiste chrétien grec.

CONSTANTIN I^er^ le Grand (v. 280-337) : empereur romain (306-337). Converti, il fit du christianisme la religion de l'Etat (édit de Milan, 313). Bien que champion de l'orthodoxie lors du concile de Nicée (325) où fut

condamné l'arianisme*, il manifesta plus tard de l'indulgence envers les ariens et exila Athanase*.

COSIN(S), John (1594-1672) : prélat anglican. Exécuteur zélé de la politique de l'archevêque Laud. Evêque de Durham en 1660. Il administra la communion à Hobbes lors d'une grave maladie qui frappa ce dernier à Saint-Germain-en-Laye en 1647. C'est lui, si l'on en croit le philosophe, qui signala le premier à Hobbes le caractère équivoque de ses formulations sur la Trinité dans le *Léviathan*.

CRELL, Johannes, dit aussi Crellius (1590-1633) : théologien socinien*.

CRANMER, Thomas (1489-1556) : archevêque de Cantorbéry sous Henri VIII. Mort sur le bûcher pendant le règne de Marie Tudor. Il joua un rôle décisif dans le passage de l'Eglise d'Angleterre à la Réforme.

CROMWELL, Oliver (1599-1658) : général et homme d'Etat. Après avoir commandé victorieusement les armées du Parlement au cours de la guerre civile, il gouverna l'Angleterre devenue république avec le titre de Lord Protecteur (1653-1658). Politiquement autoritaire, il fit preuve de tolérance en matière de religion.

CROMWELL, Richard (1626-1712) : troisième fils d'Oliver. Il lui succéda comme Lord Protecteur pendant une brève période (1658-1659) avant de se retirer.

CUDWORTH, Ralph (1617-1688) : philosophe. L'un des principaux représentants du courant néo-platonicien de Cambridge. Auteur de *The True Intellectual System of the Universe* (1678).

CYRILLE, saint (v. 376-444) : docteur de l'Eglise. Patriarche d'Alexandrie. Défenseur intransigeant de l'orthodoxie, il fit condamner Nestorius* par le concile d'Ephèse (431).

DAVIES, John, dit fréquemment John Davies de Kidwelly (1627?-1693) : traducteur de nombreux livres français. Il fit secrètement, à Paris, une copie de la première réponse de Hobbes aux objections de Bramhall au nécessitarisme et publia le texte sans l'autorisation du philosophe, à Londres, en 1654, sous le titre *De la liberté et de la nécessité*, en y ajoutant une préface de son cru. Ainsi éclata au grand jour la controverse de Hobbes avec Bramhall.

DÉCIUS : nom porté par deux consuls romains, l'un étant le père de l'autre, des IV^e^-III^e^ siècles avant J.-C. Exemples de courage et de grandeur d'âme.

DIGBY, Sir Kenelm (1603-1665) : diplomate, savant, homme de lettres. Ami de Hobbes.

DIODORE DE MÉGARE (? -v. 296 avant J.C.) : philosophe dialecticien.

DIOGENE LAËRCE (début du III^e siècle) : écrivain grec. Son ouvrage *Vies et opinions des philosophes* constitue la première histoire de la philosophie grecque.

DODWELL, Henry (1641-1711) : théologien et érudit anglican. « Non-jureur » célèbre (jusqu'à sa soumission tardive au régime issu de la Glorieuse Révolution).

DOMINIS, Marc-Antoine de (1566-1624) : jésuite italien passé à l'anglicanisme et revenu à Rome. Il prononça des sermons remarqués pendant son séjour en Angleterre (1616-1622), dont un sur le mortalisme*.

EDOUARD VI (1537-1553) : fils d'Henri VIII* et d'Anne Seymour, il devint roi en 1547. Sous son règne, l'Eglise d'Angleterre, déjà séparée de Rome, évolua vers le protestantisme (adoption des 42 Articles* en 1553).

ELIZABETH I^ère (1533-1603) : fille d'Henri VIII* et d'Anne Boleyn. Elle régna à partir de 1558. C'est sous son règne que prit forme l'Eglise d'Angleterre moderne (Acte de Suprématie* et Acte d'Uniformité de 1559, adoption des 39 Articles* en 1563).

ÉRASME, Didier (v. 1469-1536) : humaniste néerlandais. Il polémiqua avec Luther* au sujet de la prédestination (à son *Essai sur le libre arbitre* – 1524 –, Luther répondit par le *Traité du serf arbitre* – 1525).

ÉRASTE, Thomas (1524-1583) : médecin d'origine suisse établi à Heidelberg. Il donna son nom à une certaine conception des rapports entre les pouvoirs spirituel et temporel : l'érastianisme*.

ESCOBAR, Antonio (1598-1669) : jésuite espagnol. Maître de la casuistique. Cible de Pascal dans les *Provinciales*.

EUSÈBE DE CÉSARÉE (265-340) : évêque et historien grec. Père de l'histoire religieuse.

EUSÈBE DE VERCEIL (?-v. 370) : évêque qui lutta énergiquement contre l'arianisme.

FAIRFAX, Thomas (1612-1671) : général presbytérien. Il remporta sur les royalistes la victoire de Marston Moor (1644). Il devait contribuer, plus tard, à la restauration de la monarchie.

FALKLAND, Lucius Cary, vicomte (1610?-1643) : homme politique et mécène. Il entretint dans les années 1630, en son château de Tew, un « cercle » (ou cénacle) auquel furent associés certains des esprits les plus brillants (et les plus libéraux) du temps. Hobbes en fit partie. Falkland fut tué à la bataille de Newbury, du côté royaliste.

FILMER, Sir Robert (1588-1653) : controversiste politique anglais. Théoricien du patriarcalisme*. Partisan de la monarchie absolue de droit divin. Son traité *Patriarcha* fut composé à une date que l'on ne connaît pas, et publié en 1680.

GATAKER, Thomas (1574-1654) : théologien puritain.

GATAKER, Charles (1614?-1680) : fils du précédent. Chapelain de Lucius Cary, vicomte Falkland.

GERYON : personnage de la mythologie grecque. Géant à trois têtes et trois troncs. Tué par Hercule qui s'empare de son troupeau de bœufs.

GOMAR, François (1563-1641) : théologien néerlandais. Défenseur, face à Arminius*, d'un calvinisme rigoureux. Ses thèses sur la prédestination triomphèrent au synode de Dort, ou Dordrecht (1619).

GRÉGOIRE DE RIMINI (? -1358) : théologien italien.

GUILLAUME D'OCKHAM (fin du XIII^e siècle-v. 1350) : théologien anglais. Franciscain. Eminent représentant du nominalisme.

HALES, John (1584-1656) : théologien anglican. Son irénisme le fit accuser d'être socinien*.

HAMMOND, Henry (1605-1660) : prêtre anglican. Ami de Falkland*. Royaliste actif pendant la période révolutionnaire. Son *Practical Catechism* (1644) est d'inspiration latitudinaire.

HENRI VIII (1491-1547) : il régna à partir de 1509. Sa volonté de divorcer d'avec Catherine d'Aragon provoqua le schisme (Acte de Suprématie*, 1534) d'où devait naître l'Eglise d'Angleterre moderne.

HEYLYN, Peter (1600-1662) : controversiste anglican de tendances laudiennes*.

HOLKOT, Robert (? -1349) : théologien anglais. Dominicain.

HOOKER, Richard (1554?-1600) : théologien. Son traité *Of the Laws of Ecclesiastical Politie* (1594-1597) est une défense et illustration de l'anglicanisme envisagé dans toutes ses dimensions, spirituelles et temporelles.

HUET, Pierre Daniel (1630-1721) : prélat et érudit français.

JACQUES I^er (1566-1625) : fils de Marie Stuart, d'abord roi d'Ecosse sous le nom de Jacques VI, il succéda à Elizabeth* et régna sur l'Angleterre de 1603 à 1625. Théoricien de la royauté de droit divin. Auteur, entre autres traités, de *The True Law of Free Monarchies* (1603).

JANSÉNIUS, Cornélius Jansen dit (1585-1638) : théologien néerlandais. Restaurateur de la doctrine de saint Augustin* sur la grâce et la prédestination. Auteur de l'*Augustinus* (1640).

JEAN CHRYSOSTOME, saint (v. 349-407) : docteur de l'Eglise. Patriarche de Constantinople. Mort après avoir été déposé et exilé. Célèbre par ses homélies.

JEAN DAMASCENE, saint (fin du VII[e] siècle-v. 749) : docteur de l'Eglise grecque.

JONES, John (1575-1636) : bénédictin anglais, en religion le Père Léander à Sancto Martino. Il réalisa une édition d'Arnobe* à Douai, en 1634.

KNOTT, Edward (1582-1656) : controversiste catholique. Jésuite.

LANEY, Benjamin (1591-1675) : prélat anglican. Il fit imprimer, en 1676 et en 1677, *De la liberté et de la nécessité*, en assortissant le texte de Hobbes d'un commentaire critique.

LAUD, William (1573-1645) : prélat anglican. Nommé archevêque de Cantorbéry en 1633. Accusé par ses adversaires de favoriser les idées arminiennes* et de pousser la monarchie vers l'absolutisme, il fut condamné à mort et décapité sous la révolution.

LEIBNIZ, Wilhelm Gottfried (1646-1716) : philosophe, théologien, savant allemand. Comme le montrent ses *Essais de Théodicée* (1710), lecteur attentif d'une partie, au moins, de la controverse entre Hobbes et Bramhall sur la liberté et la nécessité.

LIPSE, Juste (1547-1606) : humaniste flamand. Son traité intitulé *De constantia* (1583), tente de concilier stoïcisme et christianisme.

LOCKE, John (1632-1704) : philosophe anglais. Empiriste (*Essai sur l'entendement humain*, 1690), hostile à la monarchie de droit divin (*Deux traités du gouvernement*, 1690), favorable à un régime de tolérance religieuse excluant les catholiques et les athées (*Lettre sur la tolérance*, 1689).

LOMBARD, Pierre (1100-1160) : théologien, dit « le Maître des Sentences » en raison de son exposé de la foi intitulé le *Livre des Sentences*.

LUCIEN DE SAMOSATE (v. 125-v. 192) : satiriste grec. On lui doit notamment les *Dialogues des morts*.

LUTHER, Martin (1483-1546) : réformateur religieux allemand. On date la naissance du protestantisme de l'affichage de ses 95 thèses sur les portes du château de Wittemberg en 1517. Avocat de la doctrine du salut par la seule foi.

MAIR (ou MAJOR), John (1469-1550) : théologien catholique écossais.

MANÈS (v. 215-v. 276) : hérésiarque persan. Fondateur de la secte manichéenne*.

MARCION (IIe siècle) : hérésiarque influencé par la gnose. Il professait un dualisme métaphysique absolu et affirmait que Jésus, qui n'était homme qu'en apparence, avait pour mission de défaire l'œuvre du Créateur et de lui arracher les hommes pour les sauver.

MARIE Ière TUDOR (1516-1558) : fille d'Henri VIII* et de Catherine d'Aragon. Elle monta sur le trône en 1553, succédant à son demi-frère Edouard VI*. Epouse de Philippe II* d'Espagne. Elle tenta de rétablir le catholicisme comme religion du royaume. Les persécutions anti-protestantes entraînées par cette politique lui valurent le surnom de « Marie la Sanglante ».

MARTEL, Thomas de (dates inconnues) : disciple de Gassendi. Hobbes fut très lié avec lui durant ses années d'exil en France.

MARTIN, saint (316-397) : évêque de Tours dont la biographie, due à Sulpice Sévère*, répandit le culte dans toute la Gaule.

MEAD ou MEDE, Joseph (1586-1638) : helléniste célèbre pour ses travaux d'exégèse biblique.

MÉDÉE : magicienne légendaire. Entre autres crimes, elle égorge ses enfants pour se venger de Jason qui est sur le point de la quitter.

MÉLANCHTHON, Philippe (1497-1560) : principal disciple et ami de Luther*. Rédacteur de la *Confession d'Augsbourg* (1530). Théoricien de l'adiaphorisme. Ses *Loci communes theologiae* (1521) contiennent le premier exposé systématique de la théologie luthérienne.

MICANZIO, Fulgence (1570-1654) : moine vénitien de l'ordre des Servites. Il entretint avec William Cavendish*, le second comte de Devonshire, une correspondance que Hobbes traduisit de l'italien.

MILTON, John (1608-1674) : poète, théologien, homme politique. Auteur, entre autres œuvres, du *Paradis perdu* (1667). Ministre sous la République. Bien que considéré comme puritain, il inclinait vers des positions arminiennes* sur le libre arbitre, rejetait le dogme trinitaire et adhérait à la doctrine mortaliste*.

MOLINA, Louis (1536-1600) : jésuite espagnol. Théoricien de la grâce suffisante qui permet à l'homme de se sauver s'il y adhère en usant de son libre arbitre (*Concordia*, 1588). Cible des jansénistes.

MORE, Henry (1614-1687) : philosophe. Représentant du courant néo-platonicien de Cambridge.

ORIGÈNE (v. 185-v. 254) : docteur chrétien de langue grecque. Représentant de la gnose dite orthodoxe. Sa doctrine du salut final des réprouvés lui valut, de la part de saint Augustin*, le surnom de « docteur miséricordieux » auquel Bramhall fait allusion dans sa dispute avec Hobbes au sujet du mortalisme*.

PAUL DE SAMOSATE (dates inconnues) : évêque hérétique d'Antioche, déposé en 268. Anti-trinitaire*.

PELL, John (1610-1685) : mathématicien et astronome anglais. Ami de Sir Charles Cavendish*.

PHILIPPE II (1527-1598) : roi d'Espagne (1556-1598), époux de Marie Tudor*, qui fut reine d'Angleterre de 1553 à 1558.

PIC DE LA MIRANDOLE, Jean (1463-1494) : philosophe italien. Le « prince des érudits ».

PLUTARQUE (v. 46/49-v. 125) : biographe et moraliste grec.

POMPONAZZI, Pietro (1462-1525) : philosophe italien. Il mit en question l'immortalité de l'âme.

ROSS, Alexander (1591-1654) : prêtre et controversiste anglican.

SARPI, Paolo (1552-1623) : moine vénitien de l'ordre des Servites. Auteur d'une célèbre *Histoire du concile de Trente*. Très hostile à la politique papale. Fulgence Micanzio*, le correspondant de William Cavendish*, fut son secrétaire.

SAUMAISE, Claude, également appelé SALMASIUS (1588-1653) : philologue et polémiste français. Il édita Arnobe* (Leyde, 1651) et polémiqua avec Milton* au sujet de l'exécution de Charles Ier*. Ami de Sorbière*.

SCARGILL, Daniel (dates inconnues) : étudiant chassé de Cambridge en raison de ses opinions hobbesiennes. Il dut se rétracter en public pour être réintégré (1669).

SELDEN, John (1584-1654) : historien et juriste. Orientaliste distingué.

SERVET, Michel (1509?-1553) : médecin et théologien d'origine espagnole. Néo-arien*. Brûlé à Genève.

SMALCIUS, Valentin (1572-1622) : théologien socinien*, coauteur du catéchisme de Rakow.

SORBIÈRE, Samuel (1615-1670) : littérateur. Ami de Hobbes, dont il traduisit en français de *De Cive* (1649) et le *De corpore politico* (1652).

SOZZINI, Lelio, également appelé SOCIN (1525-1562) : réformateur italien. Il ressuscita l'antique hérésie arienne* sous la forme d'une doctrine à laquelle s'attacha son nom : le socinianisme*.

SOZZINI, Fausto (1539-1602) : neveu du précédent. Il systématisa sa doctrine et fonda une Eglise en Pologne, où il avait dû chercher refuge.

STARKEY, Thomas (1499?-1538) : chapelain d'Henri VIII. Disciple de Mélanchthon*. Il contribua à orienter l'Eglise d'Angleterre vers le protestantisme.

STILLINGFLEET, Edward (1635-1699) : ecclésiastique anglican de tendance latitudinaire*.

SUAREZ, Francisco (1548-1617) : jésuite espagnol. Avocat d'une double limitation externe du pouvoir temporel : par l'Eglise et par la société des nations.

SULPICE SÉVÈRE (v. 360-v. 420) : historien chrétien. Auteur d'une vie de Saint Martin* (397).

TENISON, Thomas (1636-1715) : archevêque de Cantorbéry de 1695 à sa mort. De tendance latitudinaire*.

TERTULLIEN (v. 150-v. 222) : apologiste chrétien latin. Souvent invoqué par Hobbes en raison de sa défense de l'idée de la corporéité de Dieu.

THÉODORE DE MOPSUESTE (v. 350-428) : évêque et exégète biblique. Il fut accusé à tort, semble-t-il, d'inclinations nestoriennes*.

THOMAS D'AQUIN, saint (1227-1274) : théologien et philosophe italien. Dominicain. Canonisé en 1323.

THUCYDIDE (né entre 470 et 460 avant J.-C., mort entre 400 et 395) : historien grec, auteur de l'*Histoire de la guerre du Péloponnèse* que traduisit Hobbes (1629).

THYS, ou THYSIUS, Antoine (v. 1603-1665) : historien et philosophe hollandais. Co-auteur, avec Claude Saumaise*, d'une édition d'Arnobe* (1651).

USSHER, James (1581-1656) : primat d'Irlande sous Charles I^er^*. Protecteur de Bramhall*.

VALENTIN (II^e^ siècle) : hérésiarque contemporain de Marcion*. Il professait que Jésus, qui n'avait rien de charnel, est venu délivrer les

hommes, par l'enseignement d'une sagesse ésotérique, des entraves du monde matériel. Cette hérésie revivra à la Renaissance dans certains cercles anabaptistes*, sous le nom d'hérésie melchiorite*.

VALLA, Laurent (1407-1457) : humaniste italien. Auteur d'un *Dialogue sur le libre arbitre* où il s'oppose au nécessitarisme. Il traduisit la *Guerre du Péloponnèse* de Thucydide* en latin.

VELLEIUS PATERCULUS (v. 19 avant J.C.-v. 31) : historien latin. Son *Histoire romaine* va des origines de Rome jusqu'au règne de Tibère.

VESEY, John (1638-1716) : prélat de l'Eglise anglicane d'Irlande, nommé archevêque de Tuam en 1678. Son éloge funèbre de Bramhall* est une source d'informations biographiques sur celui-ci.

WALLER, Edmund (1606-1687) : poète royaliste (qui fit sa soumission à Cromwell* en 1651). Hobbes le fréquenta à Paris dans les années 1640.

WENTWORTH, Thomas (1593-1641) : homme politique anglais. Principal conseiller de Charles Ier* à la veille de la révolution, aux côtés de l'archevêque Laud*. Fait Lord Député d'Irlande en 1632, Lord Lieutenant de ce royaume et comte de Strafford en 1640. Condamné à mort par le Long Parlement* et décapité. Bramhall* lui servit de chapelain en Irlande.

WHITE, Thomas (1593-1676) : prêtre catholique ami de Hobbes. Ses positions favorables à la soumission au régime de Cromwell* et les doutes qu'il émit quant à l'infaillibilité papale lui valurent des démêlés avec l'Eglise de Rome. Auteur du *De Mundo* dont Hobbes entreprit la réfutation.

WHITGIFT, John (v. 1530-1604) : prélat anglican. Archevêque de Cantorbéry de 1583 à sa mort. Parfait représentant de l'Eglise calvino-constantinienne instaurée sous le règne d'Elizabeth*.

WILLIAMSON, Sir Joseph (1633-1701) : ministre de Charles II*. Il succéda à Arlington* comme Secrétaire d'Etat en 1674.

WOTTON, Anthony (1561?-1626) : prêtre anglican.

ZÉNON DE CITIUM, ou CITION (v. 335- v. 264) : philosophe grec. Premier stoïcien. Fondateur de l'école du Portique.

ZWINGLI, Huldrych (1484-1531) : réformateur religieux suisse. Négateur de la Présence réelle dans l'eucharistie, qu'il concevait comme une commémoration symbolique.

INDEX RERUM

Les chiffres en romain renvoient aux textes de Hobbes.

Les chiffres en italiques renvoient à une introduction, à une bibliographie ou à une note du traducteur.

Les chiffres accompagnés d'un astérisque renvoient au glossaire des notions ou au glossaire des noms propres selon le cas.

absolutisme *20*
Acte de Suprématie *19, 129, 209,, 215,* 265*
adiaphorisme *25, 148,* 265*
anabaptisme *25, 133, 134, 136, 139, 183, 237,* 265*
anges 57, *90*, 91, 92, *98*, 200, 227, 234, 259
anglican (isme) *16, 21, 22, 25, 26, 126, 127. 128. 129. 132, 133. 146. 149, 195, 209, 214, 219, 223, 226, 250*
anthropomorphites 184, 185, 266*
arianisme *25, 134, 135, 139, 191, 201,* 266*
arminien/arminianisme *15, 17, 19, 20, 22, 207,* 266*
Articles (39) *19, 21, 91, 133, 141, 142, 149, 159, 214, 215, 218, 219, 220, 224, 234,* 267*
Articles (42) *133, 141, 237,* 267*
Articles de Lambeth *21,* 267*
athée/athéisme *66, 123, 128, 130,* 155, 158, 160, 163, 164, 165, 166, 167, 168, *171,* 176, 181, 213, 218, 259, 260, 261

baptême *132, 218,* 219, 220, 241
Behemoth 9, 123, 208

calvinisme/calviniste *16, 17, 20, 21, 207*
catholique/catholicisme *17, 18, 19, 20, 21, 26, 128, 129,* 213, *214, 223*
cause suffisante/nécessaire 86, *87,* 110, 112, 113, 115
Cène 220, *221,* 224
Chambre étoilée *126, 130, 223*
concile(s) *17, 18,* 214, 215, 218, 267*
contingent *45, 46, 79, 80,* 84, 85, 86, *89,* 102, 103, *104,* 113
Critique du De Mundo *de Thomas White 24, 34, 39, 42, 43*

De Cive 48, 55, *62, 75, 93, 128, 136, 145, 158, 164, 165,* 168, 169, 199, *222, 244,* 255
De Corpore 33, 39, 44, 86
De la liberté et de la nécessité 10, 11, 14, 21, 24, 31, 32, 33, 34, 36, 39, 40, 41, 42, 43, 46, 48, 50, 174, 175
Dialogue des Common Laws 13, 124, 146
dissident(s) *16*
docète/docétisme *183,* 268*
droit 77, *171,* 181, 224, 242
droit de nature 77
droit divin 128, 129, 146, *223, 250*

Ecriture (sainte) *18,* 55, 58, 59, 63, 67, 87, 93, 105, *130, 131, 137, 146, 147,* 158, 159, 170, 171, 172, 174, 178, 181, 182, 190, 196, 197, 199, 200, 204, 205, 206, 211, 213, *215,* 216, 217, 218, 221, *222, 225,* 226, 227, 228, 229, 233, 234, 235, 237, 238, 239, 241, 242, 247, 250, 252, 255, 256, 257, 259, 260

Eglise d'Angleterre *14, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 117, 126, 128, 129, 131, 132, 141, 142, 144, 159, 172, 174, 184, 193, 207, 208, 209, 214, 215,* 218, 226, 233, *237,* 244, *254*
Eglise de Rome *16, 19, 22, 144, 214,* 233, 236, 239, 260
Elements of Law 39, 42, 43, 44, 46, 128
Enfer 67, *68, 82, 124, 128, 133, 134,* 173, 226, 228, 229, 234, 235, 259
érastien/érastianisme *126, 145, 147, 148* , 268*
état de nature *127, 128*
éternel/éternité *9, 47,* 103, 104, *105, 116, 132, 134,* 173, 174, 175, 176, 180, 181, 182, 185, 228, 235, *236*
eucharistie *18, 133, 136,* 219, *220*
évêques/épiscopat 19, 21, 132, *222, 233,* 242
excommunication *146,* 208, 214, 223, *224,* 225, 258

grâce *18, 20, 69, 101, 133, 134, 138, 143, 149,* 205, *207,* 211, 212, 213, 219, 220, 230, 232, 233

Haute Commission *126, 130,* 268*
hérésie *13, 25, 124, 125, 129, 130, 131, 148, 149, 150,* 177, *185, 215,* 222, 253, 254, 261
Historia ecclesiastica 124
hypostase *131, 132, 135, 180,* 185, 186, 188, 194, 195, 259, 268*

Incarnation *9, 180,* 190
incorporel 9, *124, 131,* 176, 181, *184,* 188, 189, 190, 227, 228, 260

jansénisme/janséniste *13, 14, 102*
jésuite(s) *14*
juste/justice 68, 70, *71,* 73, 75, 76, *77,* 87, 104, 106, 117, 176, 181, 244, 246, 247, 251, 259

latitudinaire/latitudinarisme *126, 127, 137,* 269*
laudien *15, 126, 129, 132,* 269*
Léviathan 12, 13, 24, 25, 44, 46, 47, 48, 55, 62, 75, 121, 122, 125, 128, 130, 131, 132, 136, 146, 155, *165, 167, 168,* 169, 171, *175, 181, 182,* 186, *187, 188,* 193, *194, 195, 196,* 197, *201, 203,* 211, *224, 231,* 233, *235, 253, 259, 261*
liberté 56, 57, 62, 64, 66, *81,* 86, *89, 90,* 91, 92, 94, 98, 99, 102, 103, *104,* 108, 111, 115, *116,* 148, 149
liberté de contradiction 57, *92,* 268*
liberté de contrariété *92,* 268*
liberté d'exercice 57, *90,* 92, 268*
liberté de spécification 57, 92
libre arbitre *9, 21, 22, 42, 44, 46, 47, 56, 71, 93, 136,* 174, *207*
Livre des prières publiques 174, *184,* 221, 226, 233, *234,* 269*
loi *48,* 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 86, *117, 127, 128, 129, 130, 138, 149,* 159, 161, 163, 171, 172, 195, *205,* 215, 216, 217, 218, 220, 224, 239, 241, 242, 244, 245, 247, 248, 250, 251, 252, 253, 255, 256, 257, 258
loi de nature *78,* 158, 164, 250, 251, 253, *254,* 257, 259
loi divine *127, 146,* 241, 242, 245, 251, 253, 255

manichéisme *22, 66,* 269*
M. Hobbes considéré dans sa loyauté, sa religion, sa réputation et ses mœurs 123, 124
mortalisme *132, 133, 141, 229,* 270*

nécessité *23, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49,* 56, 59, 61, 62, 63, 66, 73, 75, 76, 78, 80, 82, 83, *86,* 87, *89,* 92, 94, 96, *98,* 103, *108,* 113, 115, *116, 148,* 260
nécessité hypothétique (ou de supposition) *59, 65, 85, 86, 90,* 91, *99*
nécessité absolue *59, 65, 77*

nunc stans *47*, 104, 111, 174, 175, 270*
orthodoxie *14*, *22*
obéissance passive *127*, *146*, *250*, 258, 270*

Parlement *123*, *124*, *125*, *128*, *142*, *159*, 171, *172*, *195*, *223*, 225, 242, 254, 256, 269*
péché 56, *66*, 69, 70, 71, 72, 73, 86, 87, 101, *138*, 164, 166, 218, *219*, 232, 240, 243, 244, 247, 248, 252, 253, 256
pélagien/pélagianisme 207, *212*, 270*
personne *26*, *131*, *132*, *135*, *138*, 182, 187, 188, 190, 192, 213, 214, 215, 247, *248*
prédestination *20*, *21*, *46*, *47*, *65*, *68*, *78*, *102*, *115*, *136*, *148*, *207*
prescience *46*, *47*, 64, 102, *104*, 115, *116*, *173*, 261
prière 83, 84, 97, 98
protestantisme *17*, *25*, *26*, *207*
psychopannychisme *133*, 271*
Purgatoire *142*

Questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard *10*, *11*, *12*, *17*, *31*, *50*, *117*, *122*, *162*, *207*

raison 55, *56*, *63*, 73, *80*, 84, 86, 87, 93, *95*, *99*, 101, 117, *144*, 157, 158, 160, 163, 164, 165, 166, 179, 181, 189, 196, *206*, 212, 217, 226, *255*, 257, 260
Réforme *17*, *25*, *26*, *46*, *133*, *139*, *145*, *184*, *195*, 225
Relation historique touchant l'hérésie et son châtiment *13*, *22*, *124*, *130*, *222*
remontrants *20*
repentir 83, 101, 253
Réponse à la capture de Léviathan *12*, *13*, *21*, *24*, *42*, *122*, *124*, *129*, *130*, *131*, *132*, *134*, *146*, *151*
Royal Society *38*

sacrement *18*, *19*, *21*, *25*, *132*, *133*, 218, 219, 220, 259
Saint-Esprit *136*, 190, 191, 192, 193, 194, 211, 212, 213, *218*, 259
Short Tract *14*, *15*, *86*
socinien/socinianisme *77*, *134*, *136*, *137*, *145*, *191*, *201*, 271*
souverain *48*, *49*, *129*, *130*, *145*, *147*, *148*, *150*, *172*, *196*, 202, 203, *205*, 206, 209, 214, *216*, 222, 223, 225, 238, 239, 241, 250, 251, 252, 256
souveraineté *49*, 128, *249*
spontané/spontanéité *43*, *44*, *56*, 59, 60, 61, 62, *63*, 106, 111
stoïcien *23*, *25*, *68*, *80*, 87, *88*, *89*
stoïcisme *25*, 88, 148
Sur les lois relatives à l'hérésie *13*, *124*, *222*

thnétopsychisme *133*, *142*, 271*
tolérance *25*, *127*, *145*, *148*
transsubstantiation *18*, 202
Trinité *25*, *128*, *131*, *132*, *134*, *135*, *136*, *138*, *139*, *148*, 182, 184, 188, 190, 191, 194, 195, 259

unum necessarium *130*, *147*, 224, *225*
valentinien/valentinianisme *183*, 271*
volonté *22*, *23*, *42*, *44*, *45*, *48*, *49*, 56, 58, 60, *63*, 65, 66, 68, 70, 71, 72, 73, 75, 78, 80, 82, 86, 90, 95, 96, 99, *101*, 102, 107, 109, 111, *116*, *117*, 217, 260
volonté antécédente *69*, *72*, 266*
volonté conséquente *69*, *72*
volonté permissive *69*, *71*, *72*, *73*, 270*

INDEX NOMINUM

AARON *216*
ABRAHAM *67*, 203
ACHAB 202, 210
ADAM 64, 66, *127*, 192, 226, 231, 232, 237, 238, 247, 257
AGAG 209
AILLY (Pierre d') *138*, 272*
ALCÉE 238
ALEXANDRE 245
AMÉRIQUE 247
ANNE D'AUTRICHE *13*
ANSELME (saint) *21*, *52*, *58*, *69*, *76*, *89*, *116*, 272*
APELLES 182, *183*, 272*
ARISTOTE *24*, *42*, *52*, *60*, 62, *63*, *107*, *108*, *114*, *115*, *173*, *175*, 179, 226, *246*
ARIUS *177*, 182, *191*, 272*
ARLINGTON *123*, *171*, 272*
ARMINIUS *17*, *20*, 207, 272*
ARNAULD (Antoine) *9*, 272*
ARNOBE DE SICCA *143*, *144*, *145*, *237*, 273*
ATHANASE (saint) *177*, 182, 184, 231, 273*
ATTERBURY (Francis) *127*, 273*
AUBREY *137*
AUDIUS *185*, 273*
AUGUSTIN (saint) *52*, *58*, *71*, *72*, *86*, *134*, *142*, *185*, *198*, 226, *227*, *236*, 273*
AULU-GELLE *23*, *79*, 273*
AYMON (fils) *191*

BAAL 210
BACON (Francis) *146*, 273*
BAINTON (R.H.) *139*, *152*
BARO (Pierre) *21*, 273*
BARTHOLOMESS (Christian) *144*
BAXTER (Richard) *125*, 273*
BAYARD (chevalier) *191*
BEAL (Peter) *34*
BELLARMIN *52*, *57*, *59*, *69*, *71*, *132*, 194, 273*
BERNARD (saint) *52*, *56*, 273*
BERNHARDT (Jean) *34*, *53*
BIDDLE (John) *145*, 273*
BLAEU (Jean) *122*, *193*, *194*
BLAEU (Pierre) *122*
BLANCHET (Léon) *144*
BLANDRATA (Giorgio) *139*, 274*
BOÈCE *21*, *47*, *52*, *79*, *103*, *104*, 274*
BOILEAU (Gilles) *40*
BONET-MAURY (Georges) *138*, *152*
BOSC (Pierre du) *121*, 274*
BOSSUET *9*
BOWLE (John) *53*
BRAMHALL (John) *9*, *10*, *11*, *12*, *13*, *14*, *15*, *16*, *17*, *21*, *23*, *24*, *25*, *26*, *31*, *32*, *34*, *36*, *37*, *38*, *39*, *40*, *41*, *42*, *43*, *44*, *48*, *49*, *50*, *51*, 55, *57*, *58*, *59*, *60*, *62*, *63*, *64*, *65*, *66*, *67*, *68*, *70*, *71*, *72*, *73*, *74*, *75*, *76*, *77*, *78*, *79*, *80*, *81*, *82*, *83*, *84*, *85*, *86*, *87*, *88*, *89*, *90*, *91*, *92*, *93*, *94*, *95*, *96*, *97*, *98*, *99*, *100*, *101*, *102*, *103*, *104*, *105*, *106*, *107*, *108*, *109*, *110*, *111*, *112*, *113*, *114*, *115*, *116*, *117*, *121*, *122*, *124*, *125*, *126*, *127*, *128*, *129*, *130*, *131*, *132*, *133*, *134*, *145*, *146*, *148*, *150*, 155, *161*, *171*, *173*, *191*, *194*, *196*, *198*, *201*, *203*, *206*, *208*, *209*, *212*, *214*, *216*, *217*, *219*, *221*, *222*, *223*, *224*, *225*, *227*, *228*, *229*, *234*, *236*, 241, *245*, *249*, *253*, *256*, 274*
BROCKDORFF (Cay von) *32*, *42*
BROWNE (Sir Thomas) *141*, *144*, 274*
BRUTUS 100, 101
BUCHANAN (GEORGE) *125*, 274*
BURNS (N.T.) *152*
BUNYAN (JOHN) *191*

CALVIN *17, 20, 22, 46, 47, 52, 65, 72, 88, 100, 101, 116, 133, 140, 141, 149, 207, 220, 221, 223,* 274*
CANTIMORI (D.) & FEIST (E.) *134, 152, 233*
CASSIUS *100*
CATON *80, 81, 148, 258,* 274*
CAVENDISH (Sir Charles) *33, 34, 37, 39, 44, 102,* 275*
CÉSAR *100, 101,*
CÉSAR AUGUSTE 242
CHARLES I^er^ *15, 17, 19, 35, 38, 42, 168, 193, 205, 225, 233, 249,* 275*
CHARLES II *14, 33, 38, 42, 123, 160, 168, 193,* 275*
CHARLETON (Walter) *141, 142,* 275*
CHEYNELL (Francis) *137,* 275*
CHILLINGWORTH (William) *137,* 275*
CHRIST *18, 19, 20, 93,* 117, *130, 132, 135, 138, 143, 146, 147,* 161, 177, 178, *180,* 182, *183,* 185, 190, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 206, 207, 209, 214, *219,* 220, *221,* 222, *223,* 224, 225, 226, 229, 230, 231, 232, 233, *234, 238,* 239, 240, 242, 246, *249,* 255, 257, 258, 259, 260
CHRYSIPPE *23, 79,* 275*
CICÉRON *24, 52, 113, 148, 161,* 187, 198, *255*
CLARKE (Samuel) *9,* 275*
CLÉMENT D'ALEXANDRIE *52, 74, 79,* 275*
COKE (sir Edward) *248*
CONKLIN (G.N.) *232*
CONSTANTIN *197,* 275*
COSIN(S) (John) *21, 132,* 193, 276*
COURVOISIER (Jacques) *152*
CRELL (Johannes) *136,*
CROMWELL (Oliver) *14, 16, 167,* 276*
CROOKE (William) *123, 150*
CUDWORTH (Ralph) *124,* 276*
CYRILLE (saint) *185,* 276*

DANIEL 240
DARIUS *240*
DAVID 72, 166, 209, 243, 256
DAVIES (Horton) *152*
DAVIES (John) *10, 11, 14, 30, 39, 40,* 276*
DECIUS 255, 276*
DESCARTES *36, 58, 94*
DEVONSHIRE (comte de) *35, 36, 38, 139*
DICKENS (A.G.) *152*
DIEU *46, 47, 48,* 57, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, *72,* 73, 76, *78, 80,* 81, 82, 83, 84, 85, *86,* 87, *88, 89,* 91, 92, *93, 98, 101,* 102, 103, *105,* 115, 116, 117, *124, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 140, 143, 145, 146,* 157, 158, 159, 160, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, *183,* 184, 185, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 196, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 209, 210, 211, 213, 216, 217, 218, *219,* 221, 222, *223, 224,* 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, *234,* 235, *236,* 237, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 250, 251, 252, 253, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261
DIGBY (sir Kenelm) *141, 142, 144,* 276*
DIODORE DE MÉGARE *24, 113,* 277*
DIOGÈNE LAËRCE *73, 98,* 277*
DE DOMINIS (Marc-Antoine) *139,* 277*
DODWELL (Henry) *127,* 277*
DORDRECHT *20, 22, 207*
DRYDEN *39*

EDOUARD VI *134, 237, 254,* 277*
ELIE 210
ELIOT (T.S.) *9*
ELISÉE *195,* 196, 202, 239
ELIZABETH I^ere^ D'ANGLETERRE *22, 130, 209, 224,* 254, 277*
EPICTÈTE *53, 113*
EPICURE *141*
ERASME *21, 53, 79, 82, 83, 138,* 277*
ERASTE (Thomas) *145,* 277*

ESAÜ 67, 73
ESCOBAR (Antonio) *14*, *101*, 277*
ESDRAS 216
EUSÈBE (de Césarée) *142*, *177*, *178*, *184*, 277*
EUSÈBE DE VERCEIL *182*, 277*
EVE 231, 232

FAIRFAX *38*, 277*
FALKLAND (Lucius Cary, vicomte) *137*, 277*
FESTUGIÈRE (A.J.) *143*, *152*
FILMER (sir Robert) *49*, *127*, 278*
FOISNEAU (Luc) *12*

GASSENDI 33, 36, 141
GATAKER (Charles) *137*, 278*
GATAKER (Thomas) *137*, 278*
GÉRYON 192, 278*
GILSON (Etienne) *53*
GOLDIE (Mark) *127*
GOMAR (François) *20*, 207, 278*
GOUNELLE (A.) & VOUGA (F.) *152*
GRÉGOIRE DE RIMINI *138*, 278*

HALES (Johan) *137*, 278*
HALL (John) *39*
HALLIWELL (J.O.) *37*, *53*
HAMMOND (Henry) *137*, 278*
HARDWICK (Charles) *152*
HATCHWELL (Robert) *41*
HÉFÉLÉ (C.-J.) *152*, *177*, *178*, *197*
HENRI IV DE FRANCE 168
HENRI VIII *254*, 278*
HENRY (N.H.) *152*
HERVEY (Helen) *34*, *53*
HEYLYN (Peter) *22*, 278*
HILL (Christopher) *152*
HOFFMANN (Philippe) *142*
HOLKOT (Robert) *138*, 278*
HOOKER (Richard) *9*, *149*, 278*
HORACE *64*
HUET (Pierre-Daniel) *144*, 278*

INVERNIZZI (Giuseppe) *151*
ISAAC *201*
ISRAEL *136*, 192, 200, *201*, 209, 210, 224, 243

JACOB 67
JACOB (J.R. & M.C.) *153*
JACOBY (E.G.) *34*
JACQUES I^er^ *38*, *140*, 204, *207*, *208*, *225*, *242*, 278*
JACQUOT (Jean) *34*, *39*, *42*, *44*, *53*
JANSENIUS *14*, *101*, 279*
JAUME (Lucien) *153*
JEAN (saint) 203 , 204
JEAN CHRYSOSTOME (saint) 159, 279*
JEAN DAMASCÈNE *69*, 142, 180
JÉRÉMIE 203
JÉROBOAM 202, 210, 243, 244
JÉSUS *130*, *131*, *135*, *136*, *140*, *146*, *147*, *183*, 190, *203*, *207*, 219, *220*, 224, 225, *238*, 244, 255, 257
JÉZABEL 210
JOB *23*, 69, *70*
JOHNSON (Paul) *153*
JOHNSTON (David) *153*
JONES (John)*144*, 279*
JOSAPHAT 210
JUVÉNAL *157*, *258*

KELLY (J.N.D.) *153*
KINGSMILL (Lady) *35*
KNOTT (Edward) *137*, 279*
KODALLE (K.M.) *153*
KRAFFT (Peter) *144*, *153*

LA CALPRENÈDE *40*
LAIRD (John) *9*
LANEY (Benjamin) *42*, 279*
LA ROCHEFOUCAULD *40*
LAUD (William) *20*, *21*, *22*, *126*, *144*, *146*, *193*, *207*, *223*, *225*, 279*
LAZARE 231
LECLER (Joseph) *145*
LEIBNIZ *9*, *47*, *51*, *53*, *65*, *67*, *69*, *70*, *71*, *77*, *81*, *82*, *87*, *94*, *97*, *100*, *109*, 279*
LESSAY (Franck) *153*
LICINIUS *197*
LIPSE (Juste) *53*, *87*, *88*, *89*, 279*

LOCKE (John) *9, 130, 149, 167,* 279*
LOMBARD (Pierre) *21, 53, 56, 69, 104,* 279*
LUCIEN 192, 279*
LUPOLI (Agostino) *151*
LUTHER *17, 46, 47, 53, 68, 78, 91, 115, 139, 140, 149, 207,* 279*

MACDONALD (J.) & HARGREAVES (M.) *32, 41, 42, 121*
MAHOMET 196
MAIR (Jean) *138,* 280*
MALEBRANCHE *9*
MALHERBE (Michel) *53*
MANÈS *22,* 280*
MARC ANTOINE 198
MARCION *182, 183,* 280*
MARIE (Vierge) *183*
MARIE TUDOR *22,* 194, *254,* 280*
MARTEL (Thomas de) *33, 121,* 280*
MARTIN (saint) 204, 280*
MATHERON (Alexandre) *153*
MAZARIN *13*
MCADOO (H.R.) *153*
MCLACHLAN (H.J.) *137, 138, 153*
MEAD, OU MEDE (Joseph) 204, 280*
MÉDÉE *64,* 100, 280*
MELANCHTHON *138, 148, 149,* 280*
MERSENNE *34, 39*
MEYLAN (E.F.) *148, 154*
MICANZIO (Fulgence) *139, 140, 154,* 280*
MICHÉE 202, 210, 211
MILTON (John) *125, 133, 142, 145,* 280*
MINTZ (Samuel I.) *9, 54, 124*
MOÏSE *131, 135, 136,* 190, 191, 192, 193, *206,* 215, 255
MOLESWORTH *11, 30, 41, 42, 49, 50, 67, 70, 74, 76, 82, 83, 85, 86, 89, 90, 93, 95, 97, 101, 105, 107, 110, 113, 117, 150, 157, 160, 163, 168, 176, 180, 181, 189, 200, 205, 209, 212, 213, 217, 219, 246, 258, 261*
MOLIÈRE *39*
MOLINA (Louis) *46, 47, 53, 104,* 280*
MOLOC 257
MORE (Henry) *141,* 280*

NAAMAN *195,* 196, 238, 239
NABUCHODONOSOR *240*
NAUDÉ (Gabriel) *40*
NÉRON 242
NEWCASTLE (marquis de) *10, 11, 13, 16, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 38, 40, 55, 101, 102*
NICÉE *131, 134,* 177, 178, 180, 182, 184, *191,* 195, 197
NICOLSON (M.H.) *154*

OCKHAM (Guillaume d') *138,* 278*
ORIGÈNE *46, 47, 53, 134, 198, 236, 237,* 281*
OVIDE *100, 243*

PACCHI (Arrigo) *42, 53, 151*
PASCAL *53, 101, 144*
PAUL (saint) *17,* 67, 68, *72,* 73, *100, 131, 138, 140,* 178, 182, 185, 196, 198, 200, *207,* 230, 235, 255, 259
PAUL DE SAMOSATE *177,* 281*
PÉCHARMAN (Martine) *53*
PELL (John) *33, 34, 37;* 281*
PERRONIN (Florence) *12*
PERSÉE 168
PETITMENGIN (Pierre) *143, 154*
PHARAON *23,* 67, *68,* 73
PIC DE LA MIRANDOLE *88,* 281*
PIERRE (saint) 63, 196, 197, 198, 211, *222,* 238, 239, 240
PILATE (Ponce) 207
PINTACUDA DE MICHELIS (Fiorella) *154*
PIOLI (Giovanni) *154*
PLATON *98,* 246
PLUTARQUE *100, 101, 245,* 281*
POLYBE *168*
POMPONNAZZI *140, 141,* 281*
PUJOL (B.F.) *42, 151*
PYTHAGORE 258

RAVAILLAC 168
REBECCA 67
REIK (Miriam) *32, 53*

RICHELIEU *20*
RIMMON 196
ROBERTSON (G.C.) *32, 53, 121, 123*
ROCHOT (Bernard) *39*
ROGOW (Thomas) *30, 39, 53*
ROSS (Alexander) *126, 134, 141, 142*, 281*

SALOMON 224, 229
SAMUEL 202, 209
SANTES PAGNINO *231*
SARPI (Paolo) *139*, 281*
SATAN 235
SAÜL 202, 209
SAUMAISE (Claude) *144, 145*, 281*
SCARGILL (Daniel) *124*, 281*
SCARRON *40*
SCHOBINGER (J.P.) *34*
SCUDÉRY (M^elle de) *40*
SÉDÉCIAS 202
SELDEN (John) *146*, 281*
SERVET (Michel) *138, 139*, 281*
SMALCIUS (Valentin) *232*, 281*
SOCRATE *24*
SOPHRON *238*
SORBIÈRE (Samuel) *33, 121, 136, 137, 145, 194*, 282*
SOZZINI (Fausto et Lelio)*134, 135, 137, 233*, 282*
SPANNEUT (Michel) *154*
SPARROW SIMPSON (W.J.) *15*
STARKEY (Thomas) *149*, 282*
STILLINGFLEET (Edward) *9*, 282*
STRAKA (Gérald) *127*
STUBBE (Henry) *194*
SUAREZ (Francisco) 208, 282*
SULPICE SÉVÈRE *204*, 282*
SYSYPHE 228

TAYLOR (Jeremy) *15*
TENISON (Thomas) 124, 282*
TERTULLIEN *25, 131*, 182, *183*, 184, 260, 282*
THÉODORE DE MOPSUESTE *236*, 282*
THOMAS (Keith) *154*
THOMAS (saint) *21, 43, 46, 53, 58, 60, 63, 65, 69, 71, 78, 81, 84, 89, 91, 95, 96, 104, 107, 169, 170*, 282*
THUCYDIDE *38*, 282*
THYSIUS (Antoine) *144*, 282*
TÖNNIES (Ferdinand) *54*
TREVOR-ROPER (Hugh) *137, 154*
TRICAUD (François) *34, 121, 122, 154, 169, 193, 194, 231*
TUCKER (J.E.) *39*, 54
TYACKE (Nicholas) *154*

ULYSSE 98
URIE 72, 256
USSHER (James) *15*

VALENTIN *183*, 282*
VALLA (Laurent) *46, 53, 64*, 283*
VAN LEEUWEN (H.G.) *154*
VAUGHAN (Robert) *54*
VELLEIUS PATERCULUS 80, *81*, 283*
VESEY (John) *15*, 283*
VIGNAUX (Paul) *54, 138*
VIRGILE *114, 176*
VIRGILE DE THAPSE *182*

WALKER (D.P.) *154*
WALLER (Edmund) *34, 35, 36*, 283*
WARNER (D.H.J.) *154*
WENTWORTH (Thomas) *15*, 283*
WHITE (Thomas) *123, 142, 144*, 283*
WHITGIFT (John) *21*, 283*
WIKELUND (Philip) *34, 54*
WILBUR (E.M.) *133, 154*
WILLIAMS (G.H.) *139, 154*
WILLIAMSON (Joseph) *123*, 283*
WOTTON (Anthony) *138*, 283*

XERXÈS *112*

ZANTA (Léontine) *154*
ZARKA (Yves Charles) *54, 154)*
ZEEVELD (W.G.) *149, 154*
ZÉNON *73, 74*, 283*
ZWINGLI *25, 133, 221*, 283*

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION GÉNÉRALE À LA CONTROVERSE AVEC BRAMHALL

1) Les étapes de la controverse 10
2) John Bramhall, évêque arminien 15
a) Aperçu biographique 15
b) Eléments de doctrine 16
3) Problématiques 19

Abréviations 27

DE LA LIBERTÉ ET DE LA NÉCESSITÉ

Introduction à *De la liberté et de la nécessité* 31
1) Sur la rencontre de Hobbes et de Bramhall et la date de la composition de *De la liberté et de la nécessité* 31
2) Sur les protagonistes de cette phase de la controverse 38
3) Le texte 40
a) Le manuscrit 40
b) Les éditions 41
c) Traductions 42
4) La place dans l'œuvre 42
5) Etablissement et présentation du texte 49
Bibliographie sélective 52

De la liberté et de la nécessité 55

RÉPONSE À UN LIVRE INTITULÉ
LA CAPTURE DE LÉVIATHAN

Introduction à la *Réponse à un livre intitulé* 'La capture de Léviathan' 121
1) Circonstances de la rédaction 121
2) Bramhal *redivivus* 125
3) Structure argumentative de la réponse de Hobbes à Bramhall 129
a) Un ultra-anglicanisme politique 129
b) La poursuite de l'hérésie, non-sens juridique et théologique 129
c) Conformité à l'Ecriture des doctrines hobbesiennes dénoncées comme hérétiques 131
4) Sur la religion de Hobbes 132
a) Syncrétisme 132
b) La question des sources : hypothèses 136
c) Erastianisme de Hobbes : les voies de la tolérance . 145
5) Le texte 150
Bibliographie sélective 152

Réponse à un livre publié par le Docteur Bramhall, feu l'Evêque de Derry, *intitulé* La capture de Léviathan 155

GLOSSAIRES 263
INDEX RERUM 285
INDEX NOMINUM 288

TABLE DES MATIÈRES 293

THOMAS HOBBES
Œuvres

TRADUITES ET PUBLIÉES SOUS LA DIRECTION DE

YVES CHARLES ZARKA

17 tomes avec introductions historiques, notes, glossaires et index

Tome I	Récits de sa vie
Tome II	Éléments de la loi naturelle et politique
Tome III	Du Citoyen
Tome IV	Examen du 'De Mundo' de Thomas White
Tome V	Première ébauche de l'optique
Tome VI	Léviathan
Tome VII	Du Corps
Tome VIII	De l'Homme
Tome IX	Béhémoth
Tome X	Dialogue entre un philosophe et un juriste des 'Common Laws' d'Angleterre
Tome XI-1	De la liberté et de la nécessité (controverse avec Bramhall I) – Autres textes
Tome XI-2	Questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard (controverse avec Bramhall II)
Tome XII-1	Textes sur l'hérésie et sur l'histoire
Tome XII-2	Histoire ecclésiastique
Tome XIII	Textes de philosophie première : Court traité – Ébauches successives 'Du Corps' – Objections et Réponses aux 'Méditations' de Descartes – Autres textes
Tome XIV	Textes d'optique : Traité optique I – Traité optique II – Correspondance avec Descartes sur la 'Dioptrique' – Autres textes
Tome XV	Textes mathématiques : Examen et réforme des mathématiques d'à présent – Autres textes
Tome XVI	Textes physiques : Problèmes physiques – Decameron physiologique – Autres textes
Tome XVII	Correspondance

Note : Le premier tome regroupe les récits de la vie de Hobbes écrits par lui-même ou par d'autres, les 9 suivants sont numérotés dans un ordre chronologique qui tient compte de la date de publication ou, lorsque le texte n'a pas été publié par Hobbes, de la date probable de rédaction. Les 7 derniers comportent des regroupements de textes qu'il n'est pas possible, pour des raisons éditoriales, d'insérer dans l'ordre chronologique.

ACHEVÉ D'IMPRIMER
EN JANVIER 1993
PAR L'IMPRIMERIE
DE LA MANUTENTION
A MAYENNE
N° 13-93

ŒUVRES DE THOMAS HOBBES
sous la direction de
Yves Charles ZARKA

TOME 11/1

Introductions, traduction,
notes, glossaires et index
par
Franck LESSAY

KR-425-349

Corpus, Homo, Civis

9 782711 621231

ISBN 2-7116-2123-5

198 F